Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь

УСТАНОВА АДУКАЦЫІ
«ГРОДЗЕНСКІ ДЗЯРЖАЎНЫ УНІВЕРСІТЭТ
ІМЯ ЯНКІ КУПАЛЫ»

І. І. ТРАЦЯК

БЕЛАРУСКАЕ КАТАЛІЦКАЕ ДУХАВЕНСТВА ЛЯ ВЫТОКАЎ САЦЫЯКУЛЬТУРНАЙ ІДЭНТЫФІКАЦЫІ

Манаграфія

Гродна
ГрДУ імя Я. Купалы
2012

УДК 272(476)
ББК 86.375(4Беи)
Т65

Рэкамендавана Саветам факультэта турызму і сэрвісу
ГрДУ імя Я. Купалы.

Рэцэнзенты:
Марозава С. В., доктар гістарычных навук, прафесар
(Установа адукацыі «Гродзенскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Янкі Купалы»);
Банцэвіч П. К., кандыдат культуралогіі, дацэнт
(Установа адукацыі «Гродзенскі дзяржаўны аграрны ўніверсітэт»).

Трацяк, І. І.

Т65 Беларускае каталіцкае духавенства ля вытокаў сацыякультурнай ідэнтыфікацыі : манагр. / І. І. Трацяк. – Гродна : ГрДУ, 2013. – 267 с.
ISBN 978-985-515-654-4

Манаграфія прысвечана праблемам нацыянальнай ідэнтыфікацыі беларускага каталіцкага духавенства. Разгледжана шырокае кола праблемных пытанняў: ад біблейска-хрысціянскіх каштоўнасцей еўрапейскай культуры, якія спрыялі творчаму дынамізму нацыянальных культурных каштоўнасцей кожнага этнасу і нацыі, да непасрэднага фармавання светапоглядных асноў у асяродках каталіцкага духавенства. Значнае месца займае аналіз культурных, канфесійных і палітычных абставін у якасці сацыякультурных кампанентаў, якія рабілі істотны ўплыў на фармаванне ментальнасці, рэлігійнай і нацыянальнай свядомасці беларускага народа. Адрасавана навукоўцам, студэнтам і ўсім, хто цікавіцца гісторыяй і культурай Беларусі.
Табл. 2, бібліягр.: 410 найм.

УДК 272(476)
ББК 86.375(4Беи)

ISBN 978-985-515-654-4

УВОДЗІНЫ

Перамены, якія адбыліся ў дзяржаўным і палітычным курсе Рэспублікі Беларусь пасля 1991 года, далі магчымасць рэлігіі заняць больш значнае месца ў духоўным і сацыяльна-культурным жыцці грамадства. Новыя адносіны дзяржавы з канфесіямі і грамадствам сталі асновай у фармаванні сучасных прынцыпаў іх узаемадзеяння між сабою, што стала відавочным пры распрацоўцы новага заканадаўства. Так, росту папулярнасці рэлігійных інстытутаў і хрысціянскіх канфесій спрыяла палітыка ўраду і, асабліва, Закон Рэспублікі Беларусь «Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях», у якім гарантаваліся роўнасці рэлігій (канфесій) перад законам, а менавіта: прызнанне вызначальнай ролі Праваслаўнай Царквы ў гістарычным станаўленні і развіцці духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа; ***духоўнай, культурнай і гістарычнай ролі Каталіцкай Царквы на тэрыторыі Беларусі*** (выдзелена намі. – *І. Т.*); неаддзельнасці ад агульнай гісторыі народа Беларусі Евангелічна-лютэранскай царквы, іўдаізму і ісламу [83].

Закон пацвердзіў важнасць кожнай з рэлігій і стаў стымулятарам для вывучэння і асэнсавання гісторыі кожнай канфесіі. У поліканфесійным грамадстве неабходнасць такіх даследаванняў з’яўляецца відавочным фактам. Праблемы ўзаемаадносін канфесій між сабою, дзяржаўнае ўрэгуляванне канфесій і адносін канфесій з дзяржаваю былі і застаюцца актуальнымі праблемамі.

Павышэнне ролі хрысціянскіх канфесій у жыцці грамадства гаворыць не толькі пра адносіны дзяржавы і канфесій, але і пра адносіны ўлады і грамадства: ад таго, які ўплыў будзе мець царква на фармаванне грамадства, яго палітычныя, культурныя, маральныя і іншыя аспекты, шмат у чым залежыць характар узаемадзеяння грамадства і ўлады – канфрантацыя ці партнёрства [122]. Пры рэгуляванні і падтрымцы канструктыўных адносінаў між рэлігійнымі аб’яднаннямі, дзяржавай і грамадствам, варта ўлічваць гістарычны досвед. Зварот да канфесійнай гісторыі сёння набывае не толькі навукова-тэарэтычны, але і практычны характар, дазваляе ўлічваць некаторыя памылковыя і неапраўданыя гісторыяй з’явы, як у стасунках між канфесіямі і ўладамі, так і пры распрацоўцы новай дзяржаўнай палітыкі ўзаемаадносін з канфесіямі і соцыумам.

Этнаканфесійныя праблемы заўсёды былі надзённымі для Беларусі, на этнічнай тэрыторыі якой сутыкнуліся дзве найбольш масавыя хрысціянскія канфесіі з сваімі характэрнымі асаблівасцямі: праваслаўе і каталіцтва. У адносінах да беларускасці іх дзейнасць праяўлялася ў агульным кантэксце супрацьстаяння канфесій і дзяржаўных ідэалогій, ад якіх залежала нацыянальная і палітычная арыентацыя, сацыяльна-эканамічнае і культурнае развіццё, у тым ліку, і вырашэнне беларускага рэлігійнага, канфесійнага і нацыянальнага пытання. Апошняе палягала ў непрызнанні

патрэбы народу яго прыроднага права на сваё рэлігійнае жыццё, пошукаў свайго шляху да Бога і свайго прызначэння ў гісторыі.

У сувязі з такой палітыкай па-за рамкамі фундаментальных навуковых даследаванняў заставаліся рэлігійна-асветніцкія працэсы і культурна-нацыянальная дзейнасць духавенства на карысць духоўнага ўдасканальвання, культурнага і палітычнага адраджэння беларускага народу. Прытым цалкам ігнаравалася такая з'ява, як беларускае духавенства, а разам з тым і працэсы беларусізацыі як Праваслаўнай Царквы, так і Каталіцкага Касцёла. А між іншым, праблема гэта паўстала вельмі востра ў першай палове ХХ ст., як вынік развіцця агульнанацыянальных патрэбаў на шляху да дзяржаўнага самавызначэння і самарэалізацыі духоўных (культурных) каштоўнасцей народу.

Рымска-каталіцкая Царква сёння з’яўляецца адной з найбольш актыўных інстытуцый маральнага і духоўнага ўдасканальвання грамадства, выхавання хрысціянскіх пачуццяў і еўрапейскіх нормаў суіснавання. Не менш важным з’яўляецца культурны і палітычны патэнцыял Рымска-каталіцкага Касцёла ў свеце, у тым ліку і ў Рэспубліцы Беларусь; патэнцыял, з якім супрацоўнічаюць і ўзаемадзейнічаюць дзяржаўныя структуры і ўлады.

Але тым не менш варта адзначыць той факт, што дзейнасць каталіцкага духавенства на тэрыторыі Беларусі была не адназначнай: вызначалася не толькі місійна-каталіцкай роляй, але і нацыянальным каларытам з падзелам на польскае і беларускае духавенства – факт хоць і вядомы грамадскасці, але даследаваны мала.

Менавіта ў межах такой **актуалізацыі –** «духоўная, культурная і гістарычная роля Рымска-каталіцкай царквы на тэрыторыі Беларусі» – праводзіцца дадзенае даследаванне, з пастаноўкай больш канкрэтнай **мэты**: даследаваць і асэнсаваць вытокі самапазнання, нацыянальнай ідэнтыфікацыі беларускага каталіцкага кліру ў сацыякультурным працэсе перыяду фармавання нацыянальных ідэалогій Новага часу. Манаграфія з’яўляецца першай часткай шматаспектнага даследавання дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства.

У межах рэалізацыі мэты ўзнікае патрэба ў вырашэнні галоўнай **задачы**:

– даследаваць асноўныя кампаненты сацыякультурных дэтэрмінантаў і вызначыць іх ролю ў працэсе эвалюцыі нацыянальнай ідэнтыфікацыі беларускага каталіцкага духавенства і іх культуратворчага дынамізму. Да такіх сацыякультурных дэтэрмінантаў можна аднесці: біблейска-хрысціянскі фактар нацыянальных каштоўнасцей, фактар поліканфесійнасці і дзейнасці духавенства, канфесійную і нацыянальную палітыку, соцыум.

Аб’ектам даследавання з’яўляецца сацыякультурны працэс з вызначэннем такіх дамінантаў соцыуму, як рэлігія, канфесіі, нацыянальныя праблемы.

У якасці прадмета даследавання выступаюць матывацыі самасвядомасці як формы духоўнага ўдасканальвання і культурна-нацыянальнай эвалюцыі беларускага каталіцкага духавенства.

Храналагічныя рамкі дадзенай працы ахопліваюць канфесійна-нацыянальныя і культурныя працэсы XIX ст. і першай чвэрці XX ст., што абумоўлена неабходнасцю паказаць пачаткі фармавання і рост нацыянальнай свядомасці каталіцкага духавенства, на якое значны ўплыў рабілі тагачасныя сацыякультурныя працэсы: расійская палітыка «западно-русізму», падзеі 1863 – 1864 гадоў; «распалячванне рымска-каталіцкага касцёла» і абмежаванне яго сферы дзейнасці; культурная і палітычная сітуацыя пачатку XX ст.; узнікненне беларускага арганізаванага палітычнага руху (БРГ/БСГ), дзейнасць Б. Эпімах-Шыпілы і рымска-каталіцкага біскупа-суфрагана Сцяпана Данісевіча, стварэнне нацыянальных выдавецкіх суполак, выхад «Нашай Долі» і «Нашай Нівы». Менавіта ў гэты час заяўляюць пра сваю этнічную прыналежнасць і гатоўнасць працаваць на беларускай рэлігійнай ніве выпускнікі і клерыкі духоўных каталіцкіх установаў у Вільні і Пецярбургу.

Варта заўважыць, што гістарычныя рамкі свядома не канкрэтызуюцца. Іх размытасць тлумачыцца тым, што ўсякі сацыякультурны працэс з’яўляецца вынікам папярэдняга і зразумець такія працэсы немагчыма ў адрыве адзін ад аднаго. Такім чынам, улічваючы культуралагічны характар даследавання, апраўдваюцца гістарычныя ракурсы, якія выходзяць па-за межы заяўленай тэмы. У гэтым сэнсе трэба мець на ўвазе свядомае пашырэнне аўтарам геаграфічных межаў даследавання.

Метадалагічнай асновай даследавання паслужылі прынцыпы гістарызму, навуковай аб'ектыўнасці, выкарыстанне метадаў дынамічнай культуралогіі (адзінства гістарычнага і лагічнага, гістарычна-генетычны, структурна-функцыянальны, сацыялагічны, адаптацыйны, аксіялагічны і інш.).

Нароўні з агульнымі метадамі выкарыстоўваюцца і больш спецыфічныя навуковыя падыходы і прынцыпы. Так, да прыкладу, фармаванне свядомасці і ў далейшым супольная дзейнасць беларускага каталіцкага духавенства характарызуецца пэўнымі абагульняючымі прыкметамі. Для вызначэння іх асаблівасцей ужываецца тыпалагічны метад – у выніку чаго яны фармуюцца ва ўстойлівыя тоесныя групы – тыпы, якія задаюць мадэль тыпалагічнай супольнасці дзейнасці беларускага каталіцкага кліру.

Нацыянальныя каштоўнасці ў даследаванні разглядаюцца праз прызму такіх агульначалавечых каштоўнасцей, як рэлігія, мараль, мастацтва, навука. Спалучэнне гістарычнага і рэлігіязнаўчага падыходаў даюць магчымасці для больш глыбокага даследавання праблемы.

У аснову тэарэтычна-канцэптуальнага падыходу даследавання дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства пакладзены прынцыпы актуалізму і канцэпцыя культурнага плюралізму, выкарыстанне аксіёматычнага метаду.

Метадалагічнай базай даследавання сталі адноўленыя за апошнія гады навуковыя погляды, падыходы і прынцыпы.

Навуковая навізна і значнасць атрыманых вынікаў працы грунтуецца на сістэматызаваным аналізе дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства як з'явы неардынарнай, як своеасаблівага культурнага феномену першай паловы XX ст. Для гэтага аўтар выкарыстаў неабходныя крыніцы і літаратуру, знайшоў патрэбныя факты і аргументы і, на падставе змястоўнага матэрыялу, зрабіў пераканаўчыя высновы пра тое, што фармаванне свядомасці беларускага каталіцкага духавенства і яго дзейнасць з'яўляюцца адным з варыянтаў развіцця беларускай культуры ўвогуле. І такі варыянт быў неабходным у той час і сёння ён з'яўляецца запатрабаваным і апраўданым у гісторыі. Змест манаграфіі абвяргае стэрэатыпы поглядаў, якія склаліся ў выніку тэндэнцыйнага асвятлення дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства як дзейнасці антынароднай, рэакцыйнай і антыбеларускай.

Практычная значнасць дадзенага даследавання зыходзіць з таго, што сістэматызаваны і прааналізаваны матэрыял па гісторыі канфесійнай культуры даследуемага перыяду ў манаграфіі набывае не толькі навукова-пазнаваўчую вартасць, але і рэкамендацыйны характар: змест і адпаведныя высновы могуць быць улічаны органамі заканадаўчай і выканаўчай улады, прадстаўнікамі іерархій розных канфесій, палітычнымі партыямі і грамадскімі рухамі пры распрацоўцы і прыняцці заканадаўства аб рэлігійных арганізацыях і нацыянальнай палітыкі і культуры, пры фармаванні палітыкі ўзаемаразумення і ўзаемаадносін між уладай, канфесіямі і вернікамі розных веравызнанняў.

Манаграфія можа быць асновай для далейшых даследаванняў жыцця і дзейнасці персаналіяў (А. Станкевіча, К. Стаповіча, В. Гадлеўскага, А. Цікоты, У. Талочкі, В. Шутовіча, Ф. Абрантовіча, С. Глякоўскага, Б. Пачобкі, І. Бобіча, Я. Белагаловага, Я. Тарасевіча і інш.), а таксама для больш спецыфічных навуковых кірункаў у галіне філасофіі, тэалогіі, гісторыі, культуры і літаратуры.

Фактычны матэрыял можа быць выкарыстаны пры чытанні курсаў лекцый і спецкурсаў па нацыянальнай культуры і канфесійнай гісторыі ў ВНУ, школах і іншых навучальных установах, у навукова-даследчай і лекцыйна-асветніцкай працы, а таксама пры распрацоўцы адпаведных навучальна-метадычных дапаможнікаў і падручнікаў.

У структурным плане манаграфія складаецца з ***уводзінаў*** і чатырох раздзелаў:

Раздзел 1. ***Гістарыяграфія і крыніцы*** – падаецца кароткі аналіз літаратуры і крыніц. Акцэнт робіцца на даследаваннях, якія характарызуюцца ацэначнымі крытэрыямі дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства.

Раздзел 2. ***Рэлігійныя і канфесійныя фактары ў фармаванні нацыянальных культур*** – вызначаны і прааналізаваны біблейска-хрысціянскія вытокі нацыянальных каштоўнасцей, а таксама дзейнасць духа-

венства ў фармаванні рэлігійнай, этнічнай і нацыянальнай свядомасці славянскіх народаў, – усё, што пасля стала тэарэтычнай асновай і арыенцірам у духоўнай і культурна-нацыянальнай дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства і што апраўдвала такую дзейнасць.

Раздзел 3. ***Беларускае пытанне ў кантэксце канфесійнай і нацыянальнай палітыкі канца XIX ст. – 1921 г. –*** разглядаюцца асаблівасці сацыякультурнага працэсу і адносіны да беларускага нацыянальнага руху і, у прыватнасці, да нацыянальных патрэбаў беларусаў-католікоў з боку рэлігійных і свецкіх уладаў.

Раздзел 4. ***Беларускае каталіцкае духавенства ў працэсе фармавання нацыянальных і светапоглядных асноў***. Гаворыцца пра асаблівасці нацыянальнай ідэнтыфікацыі ў асяродку рымска-каталіцкага кліру, вылучаюцца і характарызуюцца тры перыяды працэсу фармавання нацыянальнай свядомасці святароў, іх прыход да беларускасці і спробы арганізаванага ўдзелу ў культурна-грамадскім жыцці. Падаецца інфармацыя адукацыйнага працэсу і выкладчыцкай дзейнасці святароў з некаторымі асаблівасцямі духоўных навучальных установаў.

Працу завяршаюць **высновы, дадатак, бібліяграфічны спіс** і **імянны паказальнік.**

* * *

Першая палова XX ст. з’яўляецца найбольш трагічным перыядам у гісторыі Беларусі. Вырашаўся лёс народаў, якія засялялі беларускую этнічную прастору. Але, у першую чаргу, вырашалася дзяржаўная, палітычная, эканамічная, культурная і рэлігійна-канфесійная будучыня беларускага народу. У такой складанай сітуацыі вельмі важным было не толькі заявіць пра свае нацыянальныя патрэбы, але і асэнсаваць сутнасць беларускага шляху, выпрацаваць тактыку нацыянальнага выжывання, захаваць нацыянальны генафонд, рэалізаваць ідэалы незалежнасці ў сапраўдашнім жыцці і прагназаваць будучыню.

Функцыянаванне ў гэты перыяд шматлікіх культурна-грамадскіх, нацыянальных, канфесійных, рэлігійных і палітычных арганізацый істотна ўплывала на сацыякультурны працэс часу, садзейнічала выпрацоўцы розных ідэалогій і тэорый, павялічвалі варыянты мадэляў развіцця нацыянальнай культуры, альбо, наадварот, абмяжоўвалі культурна-нацыянальны дынамізм. Сярод такой разнастайнасці з характэрнай дамінацыяй вылучаліся дзве ідэалогіі, два шляхі развіцця грамадства: рэвалюцыйны і эвалюцыйны.

Менавіта беларускім духавенствам быў падтрыманы эвалюцыйны шлях развіцця грамадства. Найбольш арганізавана і мэтанакіравана выходзіла на гэты шлях беларускае каталіцкае духавенства. У каталіцкіх і

ўніяцкіх асяродках нацыянальна-адраджэнцкія ідэі прабудзіліся значна раней (кс. Войцех Магнушэўскі, Паўлюк Багрым, Міхал Баброўскі, Ігнат Даніловіч, Ігнат Анацэвіч, Платон Сасноўскі, Вінцэнт Равінскі, Ян Чачот, Аляксандр Рыпінскі, Ян Баршчэўскі) і ўжо ў другой палове XIX стагоддзя набываюць канкрэтныя спецыфічна-беларускія формы (Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч, Аляксандр Ельскі, Ян Неслухоўскі, Кастусь Каліноўскі, Францішак Багушэвіч). Ад пачатку 1900-х гадоў адбываецца актыўны рост самаідэнтыфікацыі ў асяродку каталіцкага кліру з арыентацыяй на беларускасць. У 1917 г. беларускія каталіцкія святары выступаюць арганізаванай сілай у культурна-гістарычным працэсе. Абсягам іх дзейнасці была шырокая грамадская культурна-асветніцкая праца, якая прадугледжвала пэўныя задачы тэарэтычна-канцэптуальнага характару і канкрэтнай практычнай дзейнасці. У прыватнасці – гэта выпрацоўка канцэпцыі культурна-нацыянальнага адраджэння ў непарыўнай сувязі з хрысціянскай этыкай і мараллю, рэлігійна-нацыянальная дзейнасць у парафіях, пераклад на беларускую мову Святога Пісьма, увод беларускай мовы ў набажэнствах і казаннях, адкрыццё беларускіх школаў, выданне рэлігійнай, навукова-публіцыстычнай літаратуры і перыёдыкі на роднай мове, даследаванні ў галіне тэалогіі, філасофіі, гісторыі хрысціянства і беларускай культуры. Такая праца спрыяла духоўнаму ўдасканальванню, абуджала самасвядомасць і гістарычную памяць народу, служыла абаронай ад дэнацыяналізацыі з боку больш моцных у культурным і эканамічным плане этнасаў і ставіла народ у адзін шэраг з еўрапейскімі народамі. Несумненна, такая дзейнасць беларускага каталіцкага духавенства з’яўляецца своеасаблівым феноменам культурна-грамадскага жыцця Беларусі першай паловы XX ст., істотным чыннікам і каталізатарам духоўнай працы на рэлігійна-нацыянальнай глебе.

Але перш чым гаварыць аб сутнасці працы беларускіх духоўнікаў, варта раставіць акцэнты і даць тлумачэнне некаторым з’явам і тэрмінам, прынамсі, у тым іх разуменні, які найбольш адпавядае свайму першаснаму значэнню і функцыянальнай дзейнасці ў кантэксце акрэсленых праблемаў. У гэтым сэнсе некаторага ўдакладнення патрабуе такі тэрмін, як «*рэлігія*». Нагадаем, што змест рэлігіі ўяўляе сабой шэраг кампанентаў з рознай пазнаваўчай прыродай (вера, міфапаэтычны змест, тэарэтычны альбо абстрактна-лагічны фактар, інтуітыўна-містычнае ўспрыняцце і інш.). У структуры рэлігійнай свядомасці прысутнічае кампанент містыкі, што вельмі цяжка паддаецца навуковаму аналізу. Ува ўсякай рэлігіі закладзена тая ці іншая сувязь, пагадненне, дамова (запавет) між людзьмі і вышэйшымі сіламі. Гэты момант сувязі азначаны ў першасным сэнсе слова рэлігія: ад лат. *religo* – звязваць, прывязваць, заплятаць (гэты ж корань у словах ліга, лігатура – даслоўна – злучэнне, звязка). Калі ўлічыць, што прэфікс «*re*» (лат.) мае значэнне аднаўлення, паўторнасць дзеяння, дык тлумачэнне тэрміну «*рэлігія*» набывае першаснае сваё значэнне, а менавіта: як сувязь з Богам, альбо аднаўленне, пошукі шляхоў гэтай сувязі (у

тым сэнсе, што сувязь чалавека з Богам была страчанай у выніку першароднага граху). За гады савецкай улады пад паняткам *рэлігія* сталі разумець усё, што мела нейкія дачыненні да духавенства, царквы, царкоўнага інвентару і, нават, клерыкалізму. Тэрміну спецыяльна надавалася прыніжаючае, свецкае значэнне панятку з адной толькі мэтай: чым далей адвесці значэнне слова ад першаснага і нумінознага свайго значэння, ад сувязі з Богам.

Не поўным, у гэтым сэнсе, з'яўляецца тлумачэнне тэрміну *рэлігія* і *рэлігійная дзейнасць* ў Законе Рэспублікі Беларусь «Аб свабодзе веравызнанняў...»:

– рэлігія – светапогляд і светаадчуванне, а таксама адпаведныя ім паводзіны і спецыфічныя дзеянні (культ), заснаваныя на веры ў звышнатуральнае;

– рэлігійная дзейнасць – дзейнасць, накіраваная на задавальненне рэлігійных патрэбнасцяў веруючых, распаўсюджванне рэлігій, рэлігійнае выхаванне, правядзенне богаслужэнняў, малітоўных сходаў, чытанне пропаведзяў, навучанне свяшчэннаслужыцеляў, а таксама іншая дзейнасць, накіраваная на арганізацыйнае і матэрыяльнае забеспячэнне культавай практыкі рэлігійнай арганізацыі (выданне і распаўсюджванне рэлігійнай літаратуры, выраб і распаўсюджванне прадметаў культу, вытворчасць рызаў для свяшчэннаслужацеляў і іншая дзейнасць) [83].

Як бачым, усё, што мае адносіны да «іншай дзейнасці, накіраванай на арганізацыйнае і матэрыяльнае забеспячэнне культавай практыкі...» – аніякіх адносінаў да рэлігіі, у нашым разуменні, не мае.

Каб разумець розніцу між тэрмінамі, можна прывесці такі прыклад: пра верніка, які настойліва шукае сувязі з Богам, гавораць, што гэта рэлігійны чалавек, а нейкі святар, які мае прамую прыналежнасць да той ці іншай канфесіі, можа і не быць рэлігійным чалавекам – усё залежыць ад узроўня рэлігійнай свядомасці (заўважце: не канфесійнай, альбо якой-небудзь царкоўнай ці веравызнаўчай свядомасці). Яшчэ адным наглядным і пераканаўчым прыкладам могуць быць архіўныя і бібліятэчныя каталогі, у якіх пад словам «рэлігія» звычайна змяшчаецца атэістычная і гістарычна-канфесійная літаратура, вопісы царкоўнага інвентару, царкоўныя метрыкі і матэрыялы аб справах і розных учынках святароў, якія не заўсёды адпавядаюць царкоўнаму сану. Мэтазгодным было б такія рэчы і з'явы аднесці да панятку *царкоўныя,* альбо *канфесійныя.*

Дарэчы наконт тэрміну ***канфесіі.*** Слова таксама патрабуе некаторага ўдакладнення, прынамсі, у кантэксце нашага разумення і выкарыстання ў тэксце. *«Канфесія»*: першапачатковае значэнне – веравызнанне (з лац.). Энцыклапедычныя даведнікі звычайна даюць такія тлумачэнні: 1) дагматычна замацаваная сістэма вераванняў і культавых дзеянняў, што раўназначна паняццям *«рэлігія», «канфесія»*; 2) прыналежнасць да якой-небудзь рэлігіі, царквы, дэнамінацыі; 3) рэлігійнае аб'яднанне,

якое мае ўласнае веравучэнне, культ, арганізацыйную структуру. У сувязі з такімі дэфініцыямі, кожная з канфесій павінна была выконваць сваю галоўную веравызнаўчую функцыю, але на тэрыторыі Беларусі дзейнасць канфесій цесна была пераплецена з дзяржаўнымі інтарэсамі; і часта гэтыя інтарэсы дамінавалі над веравызнаўчым зместам канфесійнай дзейнасці. Такім чынам палітычная заангажаванасць канфесій рабіла іх прыдаткам і сродкамі дзяржаўных структураў, пры дапамозе якіх дзяржава старалася праводзіць сваю палітыку, да прыкладу: Руская Праваслаўная Царква і палітыка заходна-русізму ў XIX ст., Каталіцкі Касцёл і палітыка паланізацыі ў міжваенны перыяд XX ст. – факты, якія яскрава гавораць пра тое, што пад паняткам *«канфесія»* можна разумець і такі сэнс, як царкоўна-дзяржаўны выбар веравызнання. Прынамсі, такі выбар распачынаецца ад часоў хрышчэння Русі і праходзіць праз усю гісторыю Беларусі – гісторыю канфесійнага супрацьстаяння і царкоўна-дзяржаўнага супрацоўніцтва. Пра гэта больш падрабязна пойдзе гутарка ў раздзеле 2.

Але найбольшага ўдакладнення і тлумачэння патрабуе азначэнне «***беларускае***» *ў* адносінах да панятку «***каталіцкае духавенства***». Увогуле, **беларускае духавенства –** і каталіцкае, і праваслаўнае – заслугоўвае асобнай гутаркі. Асабліва, калі ўлічыць той гістарычны факт, што духавенства ў Беларусі ўяўляла сабой дзве асноўныя хрысціянскія канфесіі (праваслаўе і каталіцтва), разыходжанні якіх на працягу некалькіх стагоддзяў не абмяжоўваліся толькі сімваламі веры, дагматамі ды абрадамі, але вялі ў глыбіню міжпалітычных (дзяржаўных), міжкультурных і міжэтнічных адносін, дык становіцца зразумелым, наколькі гэтыя праблемы з'яўляюцца неадназначнымі і супярэчлівымі. Такому канфесійна-нацыянальнаму падзелу і супрацьстаянню спрыяў традыцыйны падыход дзяржаўнай ідэалогіі ў адносінах, як да «Северо-Западного» края, з аднаго боку, так і да «крэсув всходніх» – з другога.

Відавочным факт таго, «што нідзе так палітыка арганічна не звязана з рэлігіяй, як у "Северо-Западном" краі, дзе "праваслаўны" і "католік" вызначэнне не толькі рэлігійнае, але і нацыянальнае і палітычнае, а паняцце расійскі і праваслаўны, рыма-католік і паляк – сінонімы» [159, с. 3]. Невыпадкова ў свядомасць «тутэйшых» запалі такія паняткі, як «польская вера» («польскі касцёл», «польскае каталіцтва», «польскае духавенства», «польскі вялікдзень», «польскія каляды») і «руская вера» – з адпаведнымі словазлучэннямі (дарэчы, і сёння яны не з'яўляюцца выключэннем у вуснай гаворцы як каталіцкага, так і праваслаўнага насельніцтва). Ва ўсякім разе, месца для «беларускай веры» (беларускага духавенства, беларускага праваслаўя, беларускіх рэлігійных святаў і г. д.) у адзінстве і шматвобразнасці хрысціянскай Царквы было занята бліжнімі, братамі ў веры, якія між сабою і вялі разборкі за гэтае месца, толькі ўжо для сваёй «польскай» ці «истинно-русской» веры [248, с. 59 – 79].

У пачатку XIX ст. рускі драматург А. Грыбаедаў пісаў, што рускі адчувае сябе сапраўды рускім толькі ў праваслаўнай царкве [286, с. 559]. Рускім адчуваў сябе ў такім храме і праваслаўны беларус. У каталіцкім касцёле і не толькі «на крэсах», але і на ўсёй тэрыторыі былой Расіі не толькі сапраўдны паляк, але і каталік-беларус адчуваў сябе палякам. Вось тут узнікае вельмі лагічнае пытанне: у якім жа храме беларус можа адчуць сябе сапраўдным беларусам?.. Задумаецца беларус і над словамі з пастарскіх лістоў польскіх біскупаў: «У Польшчы Пан Бог заўсёды быў Панам свайго народу» [403, с. 378]. А хто ж тады быў Панам беларускага народу?.. Дарэмна з гэтымі пытаннямі звяртацца да праваслаўнага і каталіцкага духавенства ў Беларусі – абедзве канфесіі, моцна заангажаваныя ў палітычна-дзяржаўныя сістэмы, былі абыякавымі да нацыянальных пачуццяў беларусаў.

Прыкры ў гісторыі канфесійнага руху ў Беларусі факт.

З лінгвістычнага пункту гледжання ў адносінах да такіх спалучэнняў слоў, як «польскае каталіцтва» і «рускае праваслаўе» адбылася звычайная замена лексіка-семантычнага складу слова, яго ўнутранай формы – метафарызацыя, калі агульнае значэнне сусветнасці і паўсюднасці (каталіцтва, *katholikos* з грэчаскай мовы – паўсюдны, сусветны, тое, што і сабornасць, адно з тлумачэнняў у праваслаўі) і праўдзівасці (праваслаўе – праўдзівы, правамерны, прававерны, артадаксальны (*orthodohos* – з грэчаскай) звужаецца да пэўнай, канкрэтнай спецыфічнай формы праяўлення. Такая «вобразнасць» можа быць цалкам апраўданай у мастацкай літаратуры, але ў дадзеным выпадку гэтая абмежаваная і спецыфічная форма набывае зусім іншы адценак. Калі ўлічыць гістарычныя абставіны і геапалітычныя ўмовы Беларусі, дык няцяжка ўбачыць ува ўсім гэтым прэтэнцыёзнасць на сусветны месіянізм, нацыянальную выключнасць, з аднаго боку, і палітычную падкладку – з другога, што цалкам апраўдвае ў такім разе і саму назву «польскае каталіцтва» і «рускае праваслаўе» і дзейнасць такога духавенства ў адпаведным кірунку [248, с. 59 – 69]. Алагізм у тым, што не можа быць у свеце польскай паўсюднасці, альбо толькі рускай праўдзівасці. Такая ўніверсальнасць уласцівая толькі хрысціянству, а прысвойванне яе адной нейкай нацыі з тэалагічнага пункту гледжання супярэчыць самім хрысціянскім прынцыпам: «Дык ідзіце, навучайце ўсе народы, хрысцячы іх у імя Айца і Сына і Святога Духа» (Евангелле ад Мацв., 28: 19).

Духавенства ў Беларусі, як каталіцкае, так і праваслаўнае, шмат зрабіла для таго, каб наш народ бачыў у хрысціянстве не столькі хрысціянскую ідэю ўратавання, колькі канфесійную дзяржаўна-палітычную заангажаванасць такой веры, а менавіта: у каталіцтве – «польскую веру», што асацыятыўна ўспрымалася на роўні з польскасцю і звязвалася з польскамоўнымі ксяндзамі, польскай культурай, панамі, паншчынай, палякамі, ляхамі, войтамі, уланамі і г. д.; у Праваслаўнай Царкве, як «веры рускай», – «рускае» духавенства несла свой дух расійскага самадзяржаўя: цар-бацюшка, рускамоўныя малаграматныя папы, маскалі, жандармы, казакі, прымус да «рускай веры», нянавісць да іншаверцаў католікаў-палякаў і ўніятаў і інш.

А, у цэлым, такі падыход кампраметаваў хрысціянства, быў тормазам у пашырэнні і кафалічнасці, і праваслаўнасці, не спрыяў паглыбленню рэлігійнай свядомасці, быў штуршком да ўзнікнення розных пратэстанцкіх і антыхрысціянскіх сектаў, развіцця матэрыялістычнага светапогляду і абыякавасці да рэлігіі. Дарэчы тут згадаць словы рускага каталіка: «Людзі, якія звязваюць праўдзівасць веры з нацыянальнасцю, як быццам забываюцца, што яны хрысціяне; гэтым змяшаннем яны ставяць сябе на адзін узровень з японцам-шынтаістам, рэлігія якога сапраўды тварэнне яго народа» [33, с. 25].

Безумоўна, бліжэй было б да ісціны пазбягаць у назвах усякага пяршынства нацыянальнага над рэлігійным, асабліва тады, калі духавенства займаецца місіянерскай працай, – гэта больш адпавядала б звышнацыянальнаму характару хрысціянства, «дзе няма ні Эліна, ні Юдэя, ні абразаньня, ні неабразаньня, варвара, Скіфа, раба, вольніка, а ўсё і ўва ўсім Хрыстос» (Пасланьне Паўла да Каласянаў, 3: 11). Пад сваёю верай трэба разумець не што іншае, як імкненне падкрэсліць тое, што верай майго народа з’яўляецца вера ў вечнае, паўсюднае і праўдзівае вучэнне Ісуса Хрыста, што непасрэдна праяўляецца праз нацыянальную культуру, якая ў сваю чаргу адлюстроўвае той ці іншы рэлігійны светапогляд і з’яўляецца важным фактарам у фармаванні сваёй веры.

«Можа каму здасца, што гутарка аб беларускім каталіцтве – гэта недарэчнасць, – піша а. Адам Станкевіч. – Справа тут у тым, што кожны народ, які апіраецца на каталіцтве і карыстае з яго, гэтым сама твора сваю ўласную культуру каталіцкую як бы сваё нацыянальнае каталіцтва. Вядома, прынцыпова гэта ёсць тое самае і паўсюднае каталіцтва, але што да яго формы, дык яно ў розных народаў мае свае ўласныя нацыянальныя формы і ў гэтым толькі значэнні можна гаварыць аб нацыянальным каталіцтве» [384].

У гэтым значэнні можна гаварыць і аб нацыянальным праваслаўі[1].

[1] Наколькі гэта складаная праблема ў Праваслаўнай Царкве ў Беларусі, сведчаць наступныя разважванні: «Безумоўна, Царква на Беларусі павінна быць беларускаю. Прычым пад «беларускасьцю» Царквы я разумею якраз яе «рускасьць». Але «рускасьць» гэта не «маскоўскасьць», «рускасьць» не «веліка-рускасьць», не «сённяшняя рускасьць». А тое, што Царква не павінна адарвацца ад сваіх каранёў, якія ідуць з часоў Полацкага княства. Прабачце, але гэта рускія карані…». Баравы В. Повязь часоў // Праваслаўе ў Беларусі і сьвеце. – 1994. – № 1. – С. 30, 31.

«Нельга забывацца пра тое, што да 20-х гадоў нашага стагоддзя Праваслаўная Царква называлася ў нас (у Расіі. – *І. Т.*) не Рускай Праваслаўнай Царквой, як сёння, а Праваслаўнай Расійскай Царквой, што падкрэслівала яе ўніверсальнасць і адкрытасць усім народам і плямёнам Расіі, а таксама прымат рэлігіі над нацыяй. У новай назве, якая была прынята пад націскам сталінскай адміністрацыі, па сутнасці замацаваны прынцып дыскрымінацыі ўсіх «іншародцаў» праваслаўнага веравызнання на тэрыторыі СССР. Падобная сітуацыя, якая супярэчыць асновам вучэння Ісуса Хрыста, не можа быць больш цярпімай, таму што наша Царква – сусветная, саборная і нясе Добрую Вестку Ісуса Хрыста ўсім народам зямлі». Бессмертный А. Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. – Москва, 1989. – С. 169.

Але і такое разуменне можа быць апраўданым толькі ў межах пражывання свайго этнасу.

У нейкай ступені можна апраўдаць нацыянальную афарбоўку людзей паводле прафесійнай прыналежнасці; яны належаць да адной нацыянальнасці, жывуць на сваёй тэрыторыі і дзейнасць іх носіць патрыятычна-нацыянальны характар на карысць свайго народа і дзяржавы. Ніхто не будзе супярэчыць, калі мы гаворым аб польскім духавенстве ў Польшчы, чэшскім – у Чэхіі, расійскім – у Расіі. Зліццё свайго духавенства з сваім народам і дзяржавай (адна вера, адзін народ, адна дзяржава) з'яўляецца трывалым маналітам, на падставе якога дасягаюцца значныя поспехі дзяржаўнай палітыкі ў культурным і эканамічным развіцці. Другая справа, калі духавенства не абмяжоўваецца чыста рэлігійнай дзейнасцю, калі ў сувязі з экспансійнай палітыкай сваёй дзяржавы, імкнецца да навязвання сваіх нацыянальна-культурных каштоўнасцей і канфесійна-дзяржаўнай ідэалогіі іншым, заваяваным народам «забранага» краю, у чым можна ўбачыць не толькі праявы шавінізму і рэлігійнага нацыяналізму, але і палітычнага месіянізму – усё што прыводзіць да дэнацыяналізацыі народа, духоўнай гібелі і яго знікнення ўвогуле. З другога ж боку, такую дзейнасць можна разгледзіць як супярэчную хрысціянскай ідэалогіі, што моцна падрывае хрысціянскую ідэю і кампраметуе хрысціянства. Менавіта супраць такой палітыкі імкнулася супрацьстаяць беларускае духавенства, як каталіцкае, так і праваслаўнае, хоць такі супраціў, як і расклад магчымасцей, сродкаў і сілы, быў не на карысць апошніх.

Так, пра беларускае духавенства цяжка сказаць нешта як аб адзінай цэласнай структуры. Было яно падзелена паводле канфесійнага прынцыпу на праваслаўнае і каталіцкае, а гэта значыць, згодна прыналежнасці да дзвюх розных ідэалогій і культур, што рабіла істотны ўплыў на фармаванне іх светапогляду, менталітэту, адносін да праблем гістарычна-культурнага развіцця, рэлігійных і нацыянальных праблем – усё гэта спрыяла разрозненасці і стракатасці іх дзейнасці паводле формаў, зместу і метадаў. Але, з другога боку, беларускаму духавенству былі ўласцівыя такія якасці, як сваё разуменне апостальскай дзейнасці, свой погляд на этнаканфесійныя праблемы, усведамленне і прыналежнасць да сваёй нацыі, вызначэнне месца і ролі свайго народу ў еўрапейскім культурна-

---

«У варажскага племені Русь была свая вера, якая, відаць, адрознівалася ад веры іншых скандынаўскіх плямёнаў; вось яе можна назваць «рускай верай». Пасля таго, як імя рускае замацавалася за славянскімі плямёнамі ўздоўж воднага шляху «з варагаў у грэкі» і пад гэтым імем яны адчулі сябе адным народам; тады яго вера – вера ў Перуна і Дажбога – стала «рускай верай». Св. Уладзімір названы роўнаапостальным менавіта за тое, што ён зліквідаваў гэтую рускую веру і замяніў яе верай Хрыстовай, адзінай для ўсіх народаў. Выказванне «руская вера», калі мы маем на ўвазе хрысціянства, гэтак жа не дапушчальнае для правільнага мыслення, як выказванне «квадратны трохвугольнік». Волконский, А. Католичество и священное предание Востока. – Париж, 1993. – С. 16.

гістарычным і палітычным кантэкстах, і, што сама галоўнае, яно было аб'яднаным вакол адной вялікай ідэі – ідэі служэння Богу і Бацькаўшчыне [247, с. 41 – 48; 248, с. 59 – 79]. Чаму гэтыя аб'яднаўчыя ідэі не былі даведзенымі да канца? – трохі іншае пытанне, і, магчыма, такое пытанне ставіць яшчэ рана. Але сёння можна гаварыць пра тыя перашкоды, якія чыніліся (чаму? і кім?) на шляху да рэалізацыі гэтых ідэяў.

Што да беларускага каталіцкага духавенства, дык варта заўважыць, што яно ўяўляла сабой арганізаваную канфесійную іерархічную структуру з шырокай сеткай рэлігійнай і культурна-нацыянальнай дзейнасці на чале з сваім біскупам, альбо біскупам, які быў прыхільным да патрэбаў беларускага духавенства і народу.

Гістарычная, энцыклапедычная і публіцыстычная літаратура савецкага часу пазбягала такія словазлучэнні, як «беларускае духавенства», альбо «беларускія каталіцкія, альбо праваслаўныя святары», а калі прыходзілася згадваць пра клір, які стаяў не толькі на антысавецкіх пазіцыях, але і на нацыянальных, дык звычайна ў сваім небагатым лексіконе ўжываліся такія азначэнні, як «нацыянал-буржуазныя клерыкалы», «здраднікі народа», «нацыяналісты», «царкоўнікі», «папоўшчына». Дзейнасць беларускага каталіцкага духавенства разглядалася ў кантэксце «служкаў буржуазнай Польшчы», «нашэсця каталіцтва на Беларусь», «экспансіі Ватыкана на Усход» і г. д. Адзін з такіх пісьменнікаў назваў Беларускую хрысціянска-дэмакратычную партыю «новым крыжацкім ордэнам». Былі выказванні і больш негатыўнага характару.

Дарэчы, адсутнічаюць асобныя артыкулы пад назовай «беларускае духавенства» і ў постсавецкіх беларускіх энцыклапедычных і даведачных выданнях [125; 210; 308].

Але гэта ўжо пытанні гістарыяграфіі.

РАЗДЗЕЛ 1
ГІСТАРЫЯГРАФІЯ І КРЫНІЦЫ

1.1. Гістарыяграфія праблемы даследавання

Адказаць на пытанне: чаму беларускае духавенства не стала аб'ектам навуковых даследаванняў у БССР? – можна адной цытатай У. Леніна: «Лозунг нацыянальнай культуры ёсць буржуазнае (а часта і чарнасоценнаклерыкальнае) ашуканства. Наш лозунг ёсць інтарнацыянальная культура дэмакратызму і сусветнага рабочага руху» [134, с. 120]. Выказванне гэта супрацьпаставіла нацыянальную культуру і духавенства савецкай ідэалогіі, сутнасць якой адносна рэлігіі была адна: непрымірымая і жорсткая барацьба дзеля перамогі сусветнай рэвалюцыі і трыумфу марксісцка-ленінскіх ідэй, – усё, што пасля прынятым было лічыць метадалагічна-тэарэтычнай асновай навуковага даследавання. Згодна такой метадалогіі ў 1920 – 1930-я гады ў Савецкім Саюзе, у тым ліку і БССР, з'явілася некалькі дзесяткаў брашурак ідэалагічна-прапагандысцкага кшталту, у якіх аўтары – ідэйныя паплечнікі Леніна і функцыянеры камуністычнай партыі – строга прытрымліваліся адпаведных установак [3; 6; 27; 30; 99 – 101; 121; 140; 141; 197; 241; 313]. Працы такіх ідэолагаў адначасна можна разглядаць і як крыніцы па вывучэнні рэлігійнай і канфесійнай сітуацыі ў Савецкай Беларусі ў тым сэнсе, што ў іх былі вызначаны галоўныя задачы дзяржаўна-царкоўнай палітыкі партыі і канкрэтныя ўстаноўкі ў пытаннях антырэлігійнай прапаганды, атэістычнага выхавання і адносін да Праваслаўнай Царквы, Каталіцкага Касцёла і іншых канфесій.

У савецкай пасляваеннай гістарыяграфіі галоўны ўдар даследчыкаў канфесійнай гісторыі быў нанесены па «буржуазна-клерыкальнаму нацыяналізму» – нейкіх, абсалютна незразумелых савецкім ідэолагам і прадстаўнікам Рускай Праваслаўнай Царквы Маскоўскага патрыярхату, нацыянальна-сепаратыўных і аўтакефальных памкненняў духавенства, царкоўнікаў і розных клерыкалаў у гады Вялікай Айчыннай вайны 1941 – 1944 гадоў, і пасля вайны ў саюзных рэспубліках і ў эміграцыі [4; 20; 26; 74; 157]. Не магла абыйсці бокам гэтая знішчальная хваля і беларускае духавенства. У беларускай савецкай гістарыяграфіі, як міжваеннага, так і пасляваеннага часу, істотнага разыходжання паводле праблем нацыянальнай культуры, рэлігійных і нацыянальных пытанняў у такіх публікацыях не існавала. У цэнтры ўвагі заставаліся савецкія ідэалагемы: рэакцыйная сутнасць Каталіцкага Касцёла і, у прыватнасці, агрэсіі Ватыкана, а такса-

ма антыкамуністычная і антынародная дзейнасць ворагаў савецкай улады, «шпіёнаў і наймітаў польскай і іншых замежных разведак» у асяродку духавенства [77; 78].

Характэрнай у гэтым сэнсе з’яўляецца праца Я. Н. Мараша, які ўслед за газетай «Чырвоны сцяг» паўтараў, што «...ксёндз Станкевіч дзейнічае ў інтарэсах дэфензівы і па яе ўказцы. За гэта ён атрымлівае ад ахранкі грошы, на якія купіў маёнтак. Ён бярэ грошы ў літоўскіх фашыстаў, уніяцкага мітрапаліта Шаптыцкага. Словам, ён прадае беларускі народ і оптам і ў розніцу» [150, с. 59].

У другой палове 1980 гадоў выйшла некалькі калектыўных брашурак і манаграфій [43; 75], у якіх аўтары гэтак жа прадузята выкрывалі каталіцтва і ўніяцтва на Беларусі. Да прыкладу: «Кожны кляштар, кожная царква, кожны касцёл, кожная плебанія ператвараецца ў канспірацыйныя штабы, склады амуніцыі, агітацыйныя аддзелы для арганізацыі дапамогі белагвардзейцам усякіх адценняў і контррэвалюцыянерам усякіх кірункаў» [43, с. 69].

Гаварыць пра беларускае каталіцкае духавенства пасля такіх смелых і навуковых аргументаў было вельмі і вельмі рызыкоўна.

Што ўвогуле было характэрным для савецкай гістарыяграфіі, дык гэта мэтанакіраваная палітычная заідэалагізаванасць, што прыводзіла да павярхоўнасці, штучнасці і тэндэнцыйнасці такіх даследаванняў.

Першы, хто звярнуўся да беларускіх рэлігійных праблем і зрабіў спробу навуковага аналізу беларускага нацыянальнага руху ў асяродку каталіцкага духавенства, быў рымска-каталіцкі святар а. Адам Станкевіч. Ён абгрунтаваў тэарэтычны довад пра законнае права народу ў выкарыстанні сваёй мовы ў рэлігійным жыцці і паказаў практычную рэалізацыю гэтага права, раскрыў вытокі беларускага хрысціянскага руху, фармаванне і станаўленне свядомага беларускага каталіцкага духавенства, дзейнасць і ролю Беларускай хрысціянскай дэмакратычнай партыі (БХД) у кантэксце грамадска-палітычнай культуры Беларусі [385; 386]. Кнігі: «Rodnaja mowa u światynjach» і «Biełaruski Chryścianski ruch», а таксама шматлікія артыкулы а. Адама Станкевіча ў перыядычным друку, асабістыя запісы даюць найбольш цэласнае і поўнае ўяўленне пра этнаканфесійную сітуацыю ў краі, ставяць праблемы беларускага каталіцкага духавенства, беларусізацыі касцёла, рэлігійнай і нацыянальнай свядомасці народу ў эпіцэнтр сацыякультурнага працэсу. Няма падстаў падвяргаць сумненню высновы і сцвярджэнні а. Адама Станкевіча, але трэба заўважыць, што дзейнасць некаторых асоб можа падацца на першы погляд прыўзнятай аўтарам, асабліва, калі мы разглядаем іх унёсак у беларускім нацыянальным руху ўвогуле. Але інакш паварочваецца справа, калі мы тую ж асобу бачым у неспрыяльных умовах палітыка-канфесійнай сітуацыі, ва ўмовах, калі беларуская мова святара была значнай сілай і зброяй – несла пагрозу пануючай дзяржаўнай ідэалогіі, што ўзвышала і вар-

тасць кожнага такога слова і асобу ў вачах грамадскасці. Гістарыяграфічную і навуковую вагу згаданым манаграфіям А. Станкевіча надае і той факт, што змест іх грунтуецца на першакрыніцах, дакументальнай аснове і ўспамінаў аўтара, які быў не толькі сведкам падзей, але і ўдзельнікам і арганізатарам шматлікіх культурна-асветніцкіх і грамадска-палітычных пачынанняў.

На пачатку 90-х гадоў з'явіліся першыя публікацыі В. Грыгор'евай [60; 61], А. Сідарэвіча [217], Я. Трацяка [243 – 245], у якіх аўтары прапанавалі новыя ацэначныя падыходы да дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства. У літаратуразнаўстве вярталі паэтаў-святароў з небыцця У. Калеснік [97; 98], І. Ласкоў [128], А. Лойка [139], А. Пяткевіч [202], Я. Саламевіч [211], Б. Сачанка [212], Л. Тарасюк [240].

Уладзімірам Конанам была пастаўлена праблема тыпалагічнага даследавання гісторыі нацыянальнай культуры. У цэнтры ўвагі яго публікацый сістэмнае філасофскае асэнсаванне беларускай гісторыі, культуры, нацыянальнай ідэі і менталітэту праз прызму рэлігійнай і, у прыватнасці, хрысціянскай свядомасці. Прычыны абездухаўлення і абязбожвання культуры аўтар бачыць у адсутнасці рэлігійнай (хрысціянскай) ідэі ва ўсіх сферах грамадскага жыцця, свядомасці, творчасці [116, 117, 118]. Ірына Багдановіч раскрыла нацыянальную сутнасць рэлігійна-філасофскай лірыкі і публіцыстыкі Казіміра Сваяка, паставіла пытанне аб размежаванні рэлігійна-хрысціянскіх матываў і клерыкальных у літаратуры [11; 25]. За больш як 10-гадовы тэрмін у навуковых зборніках і часопісах з'явіліся шматлікія артыкулы аб жыцці, творчасці і дзейнасці беларускіх каталіцкіх святароў: Адама Станкевіча, Казіміра Сваяка, Андрэя Зязюлі, Вінцэнта Гадлеўскага, Льва Гарошкі, Ільдэфонса Бобіча, Янкі Тарасевіча. Многія прозвішчы беларускіх святароў трапілі ў агульную Энцыклапедыю Беларусі і ў Энцыклапедыю гісторыі Беларусі, а таксама ў біябібліяграфічны даведнік «Беларускія пісьменнікі».

Як бачым, сам факт дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства сёння трывала замацоўваецца ў навуковай літаратуры. Пацвярджэннем гэтага можа служыць выхад кнігі «Канфесіі на Беларусі». Асаблівую цікавасць для нашага даследавання выклікаюць наступныя раздзелы: «Канфесіі і грамадска-палітычнае жыццё (1905 – 1917)», аўтар якога В. В. Грыгор'ева слушна выдзеліла нацыянальныя аспекты ў дзейнасці духавенства і акцэнтавала ўвагу на ролі беларускага каталіцкага кліру [103, с. 110 – 135] і «Змены канфесійнай палітыкі дзяржавы ў 20 – 30-х гг. ХХ ст.», аўтар якога Уладзімір Навіцкі паказаў складанасць і супярэчлівасць адзначанага перыяду, зазначыў такія моманты, як ліквідацыя рэлігійнага жыцця ў Савецкай Беларусі і супрацьстаянне паланізацыі ў Заходняй Беларусі. У кантэксце агульнапалітычнай барацьбы даследчык звяртае ўвагу на асноўныя грамадска-палітычныя і культурна-нацыянальныя аспекты дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства [103, с. 155 – 204]. Да згада-

ных раздзелаў кнігі характэрна адсутнасць аўтарскіх сімпатый да той ці іншай канфесіі, – і такі падыход уласцівы ўсёй кнізе, – што надае ёй сапраўдную навуковасць, робіць аб'ектыўнай і змястоўнай. Аб'ект даследавання патрабуе большай плошчы і гэта адчуваецца ў стылі: аўтары часта абмяжоўваюцца кароткім аглядам і пералікам фактаў. У цэлым – гэта першае сур'ёзнае даследаванне канфесійнай сітуацыі, у якой, згодна прыведзеным фактам, значную ролю адыгрывала беларускае каталіцкае духавенства.

Вартыя ўвагі і іншыя даследаванні ў плане вывучэння канфесійнай гісторыі і канфесійнай палітыкі, што мела непасрэднае дачыненне да духавенства і сацыякультурных працэсаў. У гэтым сэнсе заслугоўваюць увагі даследаванні І. Ганчарука [42], С. Марозавай [151], А. Філатавай [280].

З манаграфічных даследаванняў жыцця і дзейнасці асобаў духоўнага сану варта згадаць брашурку Уладзіміра Конана «Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі» [112]. Несумненна, адным з харазматычных лідараў беларускага хрысціянскага руху і нацыянальнага адраджэння ўвогуле быў а. Адам Станкевіч. Але Уладзімір Конан чамусьці абмежаваў яго ролю і дзейнасць толькі ў рамках беларускага каталіцкага адраджэння. Прытым факт гэты падкрэсліваецца не толькі ў назове кнігі і анатацыі, – шматкрат ён сустракаецца ў змесце. Цяжка зразумець, якімі прынцыпамі кіраваўся даследчык, калі праводзіў падзел між беларускім каталіцкім адраджэннем і адраджэннем іншым. Бо не паддаецца такому падзелу газета «Наша Ніва», над якой працавалі і ў якой друкаваліся як праваслаўныя (А. Уласаў, У. Самойла, М. Багдановіч, Якуб Колас), так і католікі (браты Луцкевічы, Янка Купала, Цётка, К. Каганец). Калі б гутарка ішла пра беларускую каталіцкую газету «Беларус» (1913 – 1915), тады яшчэ можна было б зразумець – яна аб'ядноўвала беларусаў-католікаў. Але аўтар піша: «Практычна ж беларускае каталіцкае адраджэнне пачалося ў гады Першай сусветнай вайны (1914 – 1918) і распаду трох імперый...» [112, с. 70]. Калі ж ужо гутарка ідзе пра беларускае каталіцкае адраджэнне, дык яго пачатак трэба шукаць у XIX ст. і распачалося яно і звязана з імёнамі В. Дуніна-Марцінкевіча, Ф. Багушэвіча, Б. Эпімах-Шыпілы, біскупа С. Данісевіча, рэдакцыі газеты «Беларус» і гэтак далей. Але і такая пастаноўка пытання была б не зусім карэктнай. А да якога тады адраджэння адносіцца стварэнне БНР? Калі ж У. Конан меў на ўвазе міжваенны перыяд: «Вось тады, калі Беларусь па жывым целе парэзалі-падзялілі арыентаваныя на імперскі рэванш бальшавіцкая Расія і адроджаная Польшча, галоўнай фігурай гэтага адраджэнскага руху стаў ксёндз Адам Станкевіч» [112, с. 70], дык варта заўважыць, што і тады гэты адраджэнскі рух не замыкаўся толькі ў каталіцкім асяродку, а калі і так, дык тут хутчэй за ўсё трэба гаварыць не аб беларускім каталіцкім адраджэнні гэтага перыяду, а пра яго заняпад. Дык якое тады лідэр-

ства меў на ўвазе даследчык? Зноў жа, дзейнасць Беларускага пасольскага клуба, сябрам якога быў а. А. Станкевіч, у Варшаўскім сойме (1922 – 1928-я гг.) і ініцыяваны клубам беларускі рух ніяк не падзяляецца ні на каталіцкі, ні на праваслаўны. Вядома, што а. Адам Станкевіч быў фактычным лідэрам беларускай хрысціянскай дэмакратыі і пад яе харугвамі імкнуўся да аб'яднання беларусаў, як католікаў, так і праваслаўных. Куды большую рацыю мелі аўтары артыкулаў у юбілейным зборніку, прысвечаным а. Адаму Станкевічу, агульны пафас якіх зводзіўся да аднаго, а менавіта: Адам Станкевіч быў каардынатарам усяго беларускага руху ў Заходняй Беларусі [123].

У прадмове «Рыцар беларускага адраджэння» да новага выдання твораў а. Адама Станкевіча У. Конан піша, што «Адам Станкевіч належыць да тых слаўных рыцараў рэлігійнага і нацыянальнага адраджэння Беларусі, якія апошнімі вяртаюцца ў нашу культурную традыцыю» [116, с. 5]. Але тым не менш і тут стараецца раставіць акцэнты на каталіцкім адраджэнні: «Тут каталіцкі асветнік падняўся над канфесіянальнымі супярэчнасцямі...» і «Шматграннымі здольнасцямі вызначаліся бадай што ўсе дзеячы беларускага каталіцкага адраджэння...» [116, с. 18, 22].

Той час, у якім жыў і працаваў а. Адам, не варта падзяляць у адносінах да беларускага адраджэння паводле канфесійнай прыналежнасці. З сутнасці, не існавала беларускага каталіцкага, альбо праваслаўнага, альбо пратэстанцкага адраджэння. Адраджэнне было адным, як адзіны арганізм: патрыятычная частка беларусаў, як праваслаўных, так і католікаў і пратэстантаў, – усе рабілі адну справу і імкнуліся да адной мэты. Іх яднала адна ідэя – беларуская нацыянальная ідэя, і гэтая ідэя аб'ядноўвала ўсіх незалежна ад канфесійнай прыналежнасці. Дарэчы, пра гэта адзінства вельмі шмат гаварыў а. Адам Станкевіч. Увогуле, для беларускіх дзеячаў, як каталіцкіх, так і праваслаўных, канфесійныя праблемы былі другаснымі праблемамі. Нават для самога а. Адама Станкевіча больш важным быў хрысціянскі падыход, а не вузка канфесійна-каталіцкі, пра што яскрава сведчыць яго спадчына («Хрысціянства і беларускі Народ», «Беларускі хрысціянскі рух...»). Другая справа, калі мы ставім пытанне аб удзеле беларусаў-католікаў (альбо беларусаў іншых веравызнанняў) у беларускім нацыянальным руху, адраджэнні, культуры. Размяжоўваць, раздзяляць, вычляняць і параўноўваць такую дзейнасць – рызыкоўна і не зусім навукова.

У кнізе «Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі...» сустракаюцца недакладнасці, але, нягледзячы на гэта, У. Конан пракаментаваў культурную, асветніцкую, рэлігійную і грамадска-палітычную дзейнасць Адама Станкевіча, паказаў яго сапраўдным беларускім рыцарам, тэарэтыкам, ідэолагам і змагаром за беларускія ідэалы, адзначыў яго выключную ролю ў беларускай рэлігійнай філасофіі і зрабіў кароткі аналіз яго вядомых і малавядомых твораў, выходзячы часта за межы «беларускага каталіцкага адраджэння».

Ад пачатку новага стагоддзя было абаронена некалькі дысертацый на ступені кандыдатаў навук на тэмы, якія краналі некаторыя аспекты дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства [251; 146].

Па-за ўвагай ад каментараў пакідаем артыкулы, змястоўнасць якіх не вылучаецца канцэптуальнай навізной, у перыядычным друку, матэрыялах канферэнцый і ў іншых выданнях. Але, нягледзячы на гэта, варта адзначыць патрэбу такіх артыкулаў для азнаямлення і папулярызацыі грамадскасці з той ці іншай з'явай, асобай, падзеяй у гісторыі беларускай культуры. Разам з тым, хацелася б пажадаць некаторым аўтарам больш сур'ёзнага падыходу да такіх публікацый, большай дакладнасці, аргументаванасці і адказнасці ў фармулёўцы сваіх здагадак і высноваў, якія могуць мець прынцыповы характар.

Так, гарадзенскі гісторык Алесь Смалянчук піша: «У беларускай гістарыяграфіі адклалася меркаванне, што ў другой палове XIX ст. каталіцкі касцёл у Беларусі стаў апірышчам польскасці, чаму спрыяла абвастрэнне польска-расейскага змагання за былыя землі Рэчы Паспалітай. Катэгарычнасць дадзенай тэзы абвяргаецца нават пры павярхоўным аналізе пазіцыі мясцовых каталіцкіх іерархаў. Кіруючыся падтрымкай і імкненнем Ватыкана да пашырэння тэрыторыі сваіх уплываў на ўсход Еўропы, кіраўніцтва касцёлам на беларускіх землях праўляла канкрэтную зацікаўленасць у функцыянаванні беларускай мовы ў касцёле» [224, с. 425].

Адзначым, што «кіраўніцтва касцёлам на беларускіх землях» ажыццяўлялася польскім духавенствам і вынікі такога кіраўніцтва добра вядомыя. А ўвогуле пры «павярхоўным аналізе» лепш не кранаць такія тэмы.

У чым мае рацыю аўтар, дык гэта ў тым, што ў Ватыкане праўлялі канкрэтную зацікаўленасць у функцыянаванні беларускай мовы і былі не супраць яе ўжытку. Але ў Ватыкане былі не супраць і польскай мовы ў беларускамоўных парафіях і ўсе намаганні наконт беларускай мовы блакаваліся варшаўскімі і мясцовымі каталіцкімі іерархамі з маўклівай згоды таго ж самага Ватыкана, і далей «зацікаўленасці» справа чамусьці не пайшла.

У згаданым артыкуле А. Смалянчука ёсць і іншыя цытаваныя недакладнасці, да прыкладу: «Известно, что в Петербургской Духовной академии в 1912 г. возник белорусский кружок, который через два года насчитывал уже около 70 человек, и имел большую белорусскую библиотеку...» [224, с. 426]. У Адама Станкевіча чытаем: «У 1914 г. прыбылі ў акадэмію: я, В. Шутовіч, К. Лупіновіч, П. Хоміч, Ант. Неманцэвіч і М. Пятроўскі. Тады ўжо гурток лічыў 11 сяброў (на 70 студэнтаў акадэміі)» [386, с. 66].

Пасля Другой сусветнай вайны беларуская рэлігійна-нацыянальная тэматыка стала аб'ектам даследавання беларускай эміграцыі. Звярталіся да яе як свецкія, так і духоўныя асобы. Так, Вацлаў Пануцэвіч правёў цікавыя даследавані з гісторыі канфесійнага руху ў Беларусі, беларускага

каталіцтва і фармавання беларускай нацыянальнай ідэі[2] . Асобным выданнем выйшла кніга Івана Касяка «З гісторыі Праваслаўнай Царквы Беларускага Народу». Кніга пісалася на падставе ўспамінаў, таму сустракаюцца недакладнасці. Нягледзячы на прадузяты тон да каталіцтва, аўтар падае цікавыя факты з гісторыі беларускага духавенства: праваслаўнага і каталіцкага. Кніга ўнікальная тым, што належыць пяру свядомага праваслаўнага беларуса [107].

Даследаванне, вартае высокай ацэнкі, з гісторыі хрысціянства на Беларусі правёў а. Леў Гарошка – «Пад знакам «рускай» і «польскай» веры» [47]. Аўтар пашырыў і паглыбіў праблемы, якія ў свой час паставіў а. Адам Станкевіч. Выкарыстоўваючы рэдкія архіўныя матэрыялы, а. Леў Гарошка прыводзіць шматлікія факты ігнаравання рэлігійнымі ўладамі прынцыпаў хрысціянскай маралі ў адносінах да беларускіх праблемаў. Значная частка манаграфіі прысвечана беларускаму каталіцкаму і ўніяцкаму святарству, яго барацьбе супраць паланізацыі і русіфікацыі. У шматлікіх публікацыях такіх святароў, як а. Леў Гарошка [44; 45; 47; 49], а. Язэп Германовіч [52 – 56], а. Часлаў Сіповіч [218; 382], а. Петр Татарыновіч [406, 408], можна знайсці цікавыя звесткі нацыянальнай эвалюцыі каталіцкага духавенства.

У польскай літаратуры міжваеннага часу асаблівай увагі беларускім рэлігійным праблемам не надавалі, але і без гэтага відавочнымі былі спробы навукова абгрунтаваць прэтэнзіі на заходнія рэгіёны Беларусі, і тым самым апраўдаць прапаганду польскага месіянізму і адмаўленне беларускасці ў каталіцтве. Такая літаратура выкарыстана ў даследаванні ў якасці сведчання адносін польскіх дзяржаўных і рэлігійных уладаў да беларускіх праблемаў у ІІ Рэчы Паспалітай. Да гісторыі каталіцтва звярталіся ў свой час рымска-каталіцкія святары Ян Курчэўскі і Ян Васілеўскі [395; 363]. Аўтары падрабязна разглядаюць гісторыю Віленскай, Пінскай, Мінскай дыяцэзій; падаюць панараму жыцця парафій, апісваюць архітэктурна-мастацкія каштоўнасці касцёлаў і асноўныя моманты жыцця і дзейнасці рымска-каталіцкіх епархаў. Этнаканфесійныя праблемы засталіся па-за межамі іх даследаванняў.

Зварот да працаў згаданых даследчыкаў быў прадыктаваны неабходнасцю вывучэння прадгісторыі, агульнаканфесійнага становішча, структуры і царкоўна-дагматычных асноваў каталіцкай іерархіі, адметнасцей сацыякультурнага працэсу.

Спробы больш аб’ектыўнай ацэнкі беларускага каталіцтва ў польскай гістарыяграфіі былі зроблены на працягу апошняга 20-годдзя. Рабілася гэта альбо ў кантэксце палітычнага, эканамічнага і культурнага агляду

[2] Артыкулы Вацлава Пануцэвіча друкаваліся ў часопісе «Беларуская царква» (рэлігійна-гістарычны часопіс, выдаваўся ў 1956 – 1965 гг. у Чыкага (ЗША); перавыдаваліся ў «Бібліятэчцы БГА» («Пачаткі хрысьціянства на нашых землях», «Сьв. Афрасіньня Полацкая» «Берасьцейская вунія»), часопісу «Спадчына» (1993, № 3, 5, 6) – «Кс. Вінцэсь Гадлеўскі – Дзяржаўны Муж і Правадыр Народаў», выходзілі асобнымі выданнямі: «Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква» (Чыкага, 1957), «Сьв. Язафат Архіп. Полацкі (1623 – 1963)» (Чыкага, 1963; Полацк, «Сафія», 2000).

жыцця нацменшасцяў у II Рэчы Паспалітай, альбо ў кантэксце гісторыі Каталіцкага Касцёла ў Польшчы і ў СССР. У бальшыні выпадкаў гэта асобныя артыкулы ў навуковых зборніках і часопісах, альбо невялічкія раздзелы ў манаграфіях, якія можна было б ахарактарызаваць як пастаноўку праблемы [339; 391].

Беларускія канфесійныя праблемы згадваюцца ў манаграфіі Міхала Піелы «Udzal duchowienstwa w Polskim zyciu politycznym w latach 1914 – 1924». У раздзеле «Духавенства і нацыянальныя меншасці» аўтар, спасылаючыся на тагачасны друк, піша, што ў перыяд I Сусветнай вайны немцы хацелі зрабіць стаўку на беларусаў (дзеля гэтай мэты выдавалася газета «Гоман», але яна, як і беларусы, не апраўдала спадзяванняў). Значна лепшы быў нацыянальны фундамент, падрыхтаваны ксяндзамі-літваманамі, у літоўцаў, якія пад кіраўніцтвам жмудскага біскупа Ф. Карэвіча выступалі з рознымі прэтэнзіямі да палякаў. Немцы адзначалі, што толькі палякі тут з’яўляюцца адным народам, які валодае прыметамі дзяржаўнасці. Нехта Бекератх, будучы вайсковым начальнікам у Вільні, сцвярджаў, што ў Вільні, дзе палякаў большасць, недацэнена не толькі колькаснае значэнне польскасці, але і палітычнае і гаспадарчае значэнне яе ўплываў. Расейскія статыстычныя дадзеныя сфальшаваныя не на карысць палякаў. Беларусы, якія пражываюць у Віленскім рэгіёне, ніколі не выступалі з імкненнямі да стварэння сваёй дзяржаўнасці. Палякі, нягледзячы на расійскі гнёт, валодаюць вялікай культурай і эканомікай. Да іх належаць землеўладальнікі, большая частка духавенства, інтэлігенцыя і фінансісты [374, с. 315 – 316]. У адносінах да беларускіх рэлігійных праблемаў аўтар робіць свае высновы на падставе польскіх крыніц і эндэцкай перыёдыкі, пазіцыя якой да беларускасці была добра вядомай сваёй непрыхільнасцю. Адсюль і недаразуменні кшталту: «беларус-каталік – замах на польскую мову ў касцёле прымае – як падкрэслена – як замах на святасць сваіх найглыбейшых рэлігійных пачуццяў... Яны заўсёды былі салідарнымі з польскім народам, галасавалі за польскіх кандыдатаў, разам з палякамі цярпелі за польскія тайныя школкі. Пачуваюць сябе больш звязанымі з польскасцю, чым з сваім праваслаўным атачэннем» [374, с. 316]. Калі ўлічыць той факт, што аўтар нічога не згадвае пра беларускіх нацыянальных і каталіцкіх дзеячаў, дык становіцца зразумелай пазіцыя польскага ксяндза-гісторыка – яна мала чым адрозніваецца ад яго папярэднікаў 1920 – 1930-х гадоў.

Праблемам беларускага каталіцтва і асабістай дзейнасці беларускіх ксяндзоў у міжваенны час прысвечаныя публікацыі Ю.Тамашэўскага, М. Мароз, В. Харужага, З. Панарскага, у «Białoruskie Zeszyty Historyczne» [326; 367; 376]. Вельмі важны сам факт звароту даследчыкаў да згаданых праблем.

Сістэматызаваны матэрыял аб беларускім хрысціянскім руху пададзены ў даведніку Юры Гарбінскага, які быў выдадзены ў Беларусі, і даведніку, выдадзеным ім сумесна з Ю. Туронкам у Польшчы [18; 338]. Даследчыкі сабралі каштоўную інфармацыю пра жыццё і рэлігійна-царкоўную дзейнасць удзельнікаў беларускага хрысціянскага руху XX ст.,

у тым ліку і прадстаўнікоў беларускага каталіцкага духавенства. Дадзеныя выданні неадназначна былі ўспрыняты навукоўцамі і атрымалі як пазытыўную [114], так і негатыўную ацэнку [133; 164; 256]. Так, У. Конан адзначыў, што даведнік Ю. Гарбінскага – «цэлая энцыклапедыя аднаго аўтара! Рэч унікальная, калі ведаць, што энцыклапедыі рыхтуюцца адмысловымі арыентаванымі на гэты жанр выдавецтвамі і сотнямі аўтараў» [114]. Тым не менш у вышэйзгаданых даведніках адсутнічаюць біяграмы святароў, якія маглі б на роўні з іншымі прэтэндаваць на ролю беларускіх хрысціянскіх дзеячаў. Да такіх можна аднесці Язэпа Кажарновіча, Казіміра Бурака, Яна Бурбу, Аляксандра Хадыку, Станіслава Гуневіча, Леанарда Кавэцкага, Л. Хвастэцкага, Якава Даўкшу, В. Клама, С. Сідзевіча і інш.

Даведнікі такога кшталту патрабуюць намаганняў некалькіх гадоў працы калектыву даследчыкаў, і то ніхто не будзе даваць гарантыі якасці і дакладнасці фактуры, асабліва той, якая датычыць біяграм. Нягледзячы на шматлікія прагалы, памылкі і недакладнасці, даведнікі могуць быць своеасаблівым падмуркам для даследавання больш спецыфічных і дэталёвых праяў хрысціянскай культуры на Беларусі.

Некаторыя праблемныя пытанні з дзейнасці беларускіх каталіцкіх святароў разглядаюцца ў працах беларускага даследчыка ў Польшчы Юры Туронка: артыкулы ў навуковых зборніках, часопісе «Наша вера» – усё, што склала асобны раздзел II «Канфесіі» ў зборы гісторыка «Мадэрная гісторыя Беларусі» [270 – 273]. Публікацыі Ю. Туронка прасякнуты разважлівасцю і аргументаванасцю, сваім бачаннем сітуацыі, і такое бачанне заслугоўвае ўвагі. Праўда, некаторыя аўтарскія высновы маюць гіпатэтычны адценак, але іх можна разглядаць як пастаноўку праблемы і яны патрабуюць далейшага навуковага даследавання.

Колькі слоў варта згадаць пра манаграфію М. Мароз «Крыніца»: ідэалогія і правадыры беларускага каталіцтва» [369]. Добрая частка кнігі прысвечаная палітычнай сітуацыі і характарыстыцы беларускага нацыянальнага і хрысціянска-дэмакратычнага руху ад пачатку ХХ ст. да канца 1930-х, што не з’яўляецца вялікай патрэбай і не прыдае навізны ў сучаснай беларускай гістарыяграфіі, дарэчы, апошняя амаль што адсутнічае ў кнізе. Але тут варта заўважыць, што манаграфія не адрасавалася беларускаму чытачу. Больш істотнай заўвагай з’яўляецца той факт, што змест манаграфіі не зусім адпавядае яе назве. У кнізе гутарка ідзе пра ўсё разам: пра этнаканфесійную і палітычную сітуацыю і праблемы беларускага нацыянальнага адраджэння ўвогуле, пра адносіны польскіх свецкіх і рэлігійных уладаў і канкрэтных асобаў да беларускіх праблемаў у Заходняй Беларусі, пра шматгранную дзейнасць беларусаў-католікаў і, у прыватнасці, палітычную і культурную дзейнасць БХД і яе арганізацыйных структур – гутарка ідзе пра ўсё, але толькі не пра сутнасць беларускага каталіцтва.

Аналагічная напрошваецца выснова пры азнаямленні з кнігай польскага даследчыка Мацея Мруза «Каталіцызм на паграніччы...» [160]. Праўда, беларускае каталіцтва аўтар кранае толькі ў кантэксце асаблівасцей каталіцтва на тэрыторыі II Рэчы Паспалітай, канфесійна-нацыянальнай палітыкі польскага ўрада і Апостальскай Сталіцы, вышэйшага духавенства польскага епіскапату: Варшаўскай і Магілёўскай мітраполій і епархій Віленскай, Ломжскай, Мінскай, Пінскай дыяцэзій. Галоўнай жа мэтай аўтара было вызначыць ролю і «значэнне Каталіцкай царквы для працэсу фармавання дзяржаўнасці і барацьбы за ўсходнія межы» [160, с. 8]. Аўтар робіць слушныя заўвагі, калі заяўляе, што «як дзяржаўныя ўлады, так і Рымска-каталіцкая царква, якая атаясамлівалася з польскай цывілізацыйнай місіяй на ўскраінах ды перажывала ўнутраныя канфлікты на фоне нацыянальнай эмансіпацыі беларусаў-католікаў, не здолелі знайсці кампраміснага і прымальнага для ўсіх вырашэння праблемы, што ўзрастала з пачатку незалежнасці» [160, с. 23]. Змест манаграфіі пераканаўча даводзіць і раскрывае першапрычыны такой сітуацыі да беларускіх праблемаў; адносіны ўраду, польскага епіскапату, Апостальскай Сталіцы і каталіцкіх іерархаў супадалі ў адным імкненні: бачыць Рэч Паспалітую маналітнай польска-каталіцкай дзяржавай, здольнай не толькі захаваць святло каталіцтва, але і панесці яго далей на Усход. Усякія, на іх думку, сепарыстычныя тэндэнцыі кшталту беларускага каталіцтва, маглі быць толькі перашкодай на шляху такой місійнай дзейнасці.

У працэсе даследавання ў якасці даведачных крыніц з гісторыі Каталіцкага Касцёла ў Польшчы і ў СССР былі выкарыстаны працы Б. Кумара і Р. Дзванкоўскага [335; 362]. Фактычнага беларускага матэрыялу ў іх даследаваннях няшмат, але на агульным фоне гісторыі Касцёла згадваюцца многія прозвішчы беларускіх каталіцкіх святароў, што дазваляе прасачыць іх дзейнасць у кантэксце гісторыі каталіцтва ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе.

1.2. Крыніцы даследавання

Крыніцазнаўчую базу даследавання можна падзяліць на тры асноўныя групы: 1) архіўныя матэрыялы; 2) мемуарная літаратура; 3) перыядычныя выданні перыяду даследавання.

Важную крыніцу фактычнай інфармацыі складаюць архіўныя матэрыялы. Яны раскрываюць унутраную сутнасць этнаканфесійных праблемаў не столькі ў рэлігійна-дагматычным плане, колькі ў канкрэтна-практычных захадах мясцовай іерархіі, узаемаадносінах дзяржаўных і рэлігійных структур улады ў іх дачыненнях да рэлігійных і нацыянальных патрэб. Да пераліку такіх дакументаў адносяцца матэрыялы афіцыйнага справаводства:

а) матэрыялы канцэлярыі генерал-губернатараў канца XIX – пачатку XX стагоддзяў: карэспандэнцыі генерал-губернатарства з прадстаўніцтвам

Віленскай Рымска-каталіцкай епархіі, Міністэрствам унутраных справаў, Дэпартаментам сіноду па рэлігіі і веравызнаўчых справах у пытаннях урэгулявання канфесійнай, культурнай, асветніцкай і нацыянальнай дзейнасці духавенства; перапіска аб палітычных настроях насельніцтва і рымска-каталіцкага духавенства, адносін католікоў да царкоўна-прыхадскіх школак, пытанняў беларускай і расійскай моваў у навучанні і касцельным жыцці, этнічным і нацыянальным вызначэнні каталіцкіх святароў [170 – 191];

б) упраўленне Віленскай Рымска-каталіцкай епархіі і кансісторыі, дакументацыя Віленскай Рымска-каталіцкай дыяцэзальнай (архідыяцэзальнай) курыі: ліставанне з губернатарствам і МУС, асабовыя справы святароў, перапіска з курыяй, пастановы, загады, выпіскі з пратаколаў, рэзалюцыі, рукапісы і іншыя дакументы царкоўнага характару [66 – 70; 169];

в) матэрыялы персанальных архіўных фондаў і спраў, якія ў свой час належылі святарам (Адаму Станкевічу, Уладзіславу Талочку, Ільдэфонсу Бобічу, Віктару Шутовічу, Браніславу Уссу) і свецкім асобам (Янку Шутовічу і Адольфу Клімовічу): запісы, нататкі, службовыя карэспандэнцыі з курыяй, з рэдакцыямі перыядычнага друку, фотаздымкі, ліставанне з калегамі і беларускімі дзеячамі [288 – 297; 300; 317].

Да крыніцаў даследавання адносім эпісталярныя і мемуарныя творы: гэта ў першую чаргу дзённікі, карэспандэнцыі, лісты, успаміны і падарожныя нататкі беларускіх каталіцкіх святароў (Адама Станкевіча, Казіміра Сваяка, Язэпа Германовіча, Тамаша Падзявы, Уладзіслава Талочкі, Ільдэфонса Бобіча, Льва Гарошкі, Віктара Шутовіча і іншых). Другую групу такіх крыніц складаюць польскія і іншыя аўтары.

Колькі слоў варта сказаць пра перыядычны друк. Паводле перыядычных выданняў, ініцыяваных святарамі, прасочваецца духоўная і нацыянальная эвалюцыя беларускага кліру ад клерыкаў духоўнай семінарыі і духоўнай акадэміі – «Biełarus» (1913 – 1915), «Świetacz» (1917) да актыўных барацьбітоў, тэарэтыкаў і ідэолагаў рэлігійнай і беларускай нацыянальнай ідэі – «Krynica», «Biełaruskaja Krynica» (1917 – 1940), «Chryścijanskaja Dumka» (1928 – 1939), «Да Злучэньня» (1932 – 1938), «Беларускі фронт» (1936 – 1939), «Католический вестник» (1932 – 1939). Нельга не ўлічваць і інтэлектуалізм, праяўленне якога на старонках перыядычнага друку ў форме рэлігійнай, філасофскай, гістарычнай публіцыстыкі раскрываў сутнасць і своеасаблівасці культурна-гістарычнага перыяду. Апрача згаданай перыёдыкі, рэлігійна-нацыянальныя праблемы знаходзілі сваё адлюстраванне на старонках «Нашай Нівы», «Homana», «Беларускай думкі», «Беларускай справы», «Голасу Беларуса».

Сярод польскамоўных перыядычных выданняў варта звярнуць увагу на часопісы афіцыйнай каталіцкай думкі Магілёўскай і Віленскай архідыяцэзій: «Wiedamości Archidiecezalne» (выходзіў у Пецярбургу. Ад 1916 г. – «Życie Kościelne», 1909 – 1917) і «Dwutyhodnik diecezii Wilenskie» (1909 – 1917), «Wiedamości Archidiecezalne Wilenskie» (1922 – 1939). Фактычнага беларускага матэрыялу там няшмат, але сустракающца артыкулы беларускіх

святароў на рэлігійна-маральныя і тэалагічныя тэмы, што дае ўяўленне аб творчай асобе аўтараў.

Беларускія праблемы былі заўсёды ў цэнтры ўвагі на старонках газеты «Przegląd Wilenski» (рэд. Л. Абрамовіч, 1922 – 1939). Газета паслядоўна прытрымлівалася ідэалогіі «краёўцаў», стаяла на дэмакратычных прынцыпах, што рабіла яе дыскусійнай і палемічнай. Газета інфармавала аб жыцці і правах нацменшасцей у Польшчы.

Вартая ўвагі беларуская рэлігійная перыёдыка ў эміграцыі. Рэдактары часопісаў «Божым шляхам» (1947 – 1980 гг.), «Znic» (1951 – 1976 гг.) – а. Леў Гарошка, а. Язэп Германовіч, а. Пётр Татарыновіч – беларускія святары ў міжваенны час у Зах. Беларусі, – у эміграцыі прадоўжылі традыцыі беларускага кліру. Іх часопісы багатыя біяграфічнымі звесткамі, тэалагічнымі, рэлігійна-філасофскімі і культурна-гістарычнымі матэрыяламі.

Выкарыстаныя ў працы крыніцы і матэрыялы даюць цэласнае ўяўленне пра беларускі каталіцкі рух. Між тым, такая з’ява, як беларускае духавенства, не была аб’ектам спецыяльнага навуковага даследавання. Тлумачыцца гэта ў першую чаргу тым, што сам факт існавання як такога быў з’явай вельмі спрэчнай, не прызнаваўся і ўвогуле адвяргаўся з пазіцыяў пануючых дзяржаўных і канфесійных ідэалогій. У афіцыйнай польскай і расійскай гістарыяграфіі адчуваецца факт замоўчвання беларускіх рэлігійных праблем. Вельмі трапна заўважыла гэта В. Грыгор’ева: «Іх лёс не цікавіў ні польскіх, ні рускіх даследчыкаў. І тыя, і другія мелі свае мэты, свае погляды на беларускую гісторыю, у якой не было месца ксяндзам-беларусам, што не жадалі адрачыся ад сваёй, нібыта не існуючай нацыянальнасці» [60, с. 295 – 296]. Зразумела, што не было месца і для беларускіх праваслаўных святароў з той жа нагоды.

Асаблівасцю выкарыстання гістарыяграфічнага матэрыялу ў даследаванні з’яўляецца факт тэматычнай дамінацыі паводле таго ці іншага раздзелу. Так для раздзелу 2 характэрна выкарыстанне біблейскіх тэкстаў, іх інтэрпрэтацыі і каментары; у раздзелах 3, 4 адпаведна пераважаюць даследніцкія інтэрпрэтацыі, архіўныя матэрыялы і перыядычны друк.

Такім чынам, дзякуючы намаганням даследчыкаў рэлігійнай і канфесійнай сітуацыі ў гісторыі беларускай культуры, фрагментарнага асвятлення дзейнасці і творчасці некаторых беларускіх каталіцкіх святароў, уводу ў навуковы абарот новых крыніц і літаратуры, на сёння створана аснова для больш грунтоўнага і поўнага вывучэння жыцця, дзейнасці і творчасці беларускага каталіцкага духавенства. Агляд літаратуры і крыніц пераканаўча сведчыць, што ў айчыннай і замежнай гістарыяграфіі адсутнічаюць працы, якія раскрывалі б вытокі нацыянальнай эвалюцыі беларускага каталіцкага духавенства.

Дадзеная праца павінна часткова запоўніць гэты прагал.

РАЗДЗЕЛ 2

РЭЛІГІЙНЫЯ І КАНФЕСІЙНЫЯ ФАКТАРЫ Ў ФАРМАВАННІ НАЦЫЯНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

2.1. Біблейска-хрысціянскі фактар нацыянальнай культуры

Сапраўдная ацэнка ролі рэлігійнага фактару ў сацыякультурных працэсах (духоўным жыцці грамадства, культурна-асветніцкай, палітычнай і нацыянальнай дзейнасці) замоўчвалася альбо падавалася ў выгадным пэўнай ідэалогіі святле.

Неабходнасць звароту да тэарэтычна-канцэптуальнай платформы біблейска-хрысціянскага тыпу рэлігіі як нацыятворчаму фактару тлумачыцца патрэбай у вызначэнні зыходных пунктаў, першапрычын, якія будзілі і натхнялі чалавецтва да адпаведнай культурнай працы. У гэтай сувязі, важна прасачыць элемент этнічнай і нацыянальнай ідэнтыфікацыі з пункту гледжання Святога Пісьма, царкоўных дагматаў, кананічнага права, а таксама багаслоўскіх і філасофскіх даследаванняў, што з'яўляецца адзіным апраўданнем сэнсу, мэтаў, сродкаў і вынікаў усякай нацыянальна-культурнай дзейнасці, у тым ліку і рэлігійна-нацыянальнай руплівасці беларускага, як каталіцкага, так і праваслаўнага духавенства.

Падзеля гэтага неабходна разгледзець наступныя пытанні: 1) якая роля належыць рэлігійнаму фактару ў станаўленні і развіцці культуры ўвогуле і, у прыватнасці, у паходжанні этнасаў і фармаванні іх культур; 2) як суадносяцца культурныя каштоўнасці этнасу і нацыянальныя праблемы з хрысціянскай мараллю і наколькі адпавядае агульначалавечым нормам рэлігійны сэнс у нацыянальных праявах. Дадзеныя праблемы ў беларускай гістарыяграфіі часткова разглядаліся ў некаторых артыкулах [250; 252; 255] і манаграфіях А. Астапенкі [8; 9].

Рэлігійны фактар, як адзін з канструктыўных спосабаў духоўнага досведу асэнсавання чалавецтвам сусвету, з'яўляецца найбольш істотным кампанентам культуры. Звязаны ён з асаблівым спосабам арыентацыі ў невядомым, непазнаным, патаемным. Яго трансфармацыя ў міфалогіі, гэтай першаснай форме рэлігіі і праявай духоўнага жыцця, сінкрэтызавала розныя спосабы засваення сусвету – вераванні, рытуалы, веды, навыкі, нормы, арнамент, песні, танец. У ходзе дыферынцыяцыі міфалагічных уяўленняў паступова вылучаюцца розныя сферы духоўнай культуры – мастацтва, мараль, філасофія, навука, рэлігія і г. д. Вядомае выказванне Дж. Фрэзара: «Уся культура – з храма, з куль-

ту» пераканаўча трактуе адносіны рэлігіі і культуры, як у перыяд праяўлення першасных прымітыўных форм рукатворнай і духоўнай дзейнасці «homa sapiens», так і ў перыяды трыумфальнага шэсця рэлігійнай ідэалогіі як натхняючых да культуратворчай дзейнасці і кантралюючых інстытутаў[3] .

Пад уплывам рэлігіі (вераванні, культы, рытуалы) фармаваліся этнакультурныя адметнасці: мова, паданні, склад мыслення, свядомасць. Вераванні сакралізавалі абранасць кожнага этнасу, былі своеасаблівымі крытэрыямі каштоўнасцей, сэнсу жыцця і дзейнасці. Адзінства вераванняў, абрадаў, рытуалаў, культу прашчураў было першакрыніцай этнічнай самасвядомасці. Фармаванне народнасцей і ўзнікненне нацыянальных адметнасцей у больш позні перыяд абумоўлены этнакультурным дынамізмам, у якім лёсавырашальны момант належаў як духоўнаму (рэлігійнаму) фактару, так і прыродна-кліматычным умовам. Прырода была адным з галоўных дзейнікаў светаўспрымання і светаадчування чалавека, рабіла свой адбітак на агульным фоне характару таго ці іншага народу, стварала свой вобраз сусвету, была «фактарам пастаянна дзеючым» [50; 51]. Разам з тым расло жаданне наблізіцца да гэтага сусвету, знайсці і раскрыць яго тайны, паўздзейнічаць на яго. Так нараджаліся нацыянальныя культуры. Праблема выжывання, перад якой быў пастаўлены чалавек напачатку свайго развіцця, робіцца архаічнай. Чалавек не проста хоча жыць – ён хоча жыць вечна. Так нараджаецца Ідэя Вечнага Жыцця, Царства Нябеснага, ідэя злучэння з Богам. Менавіта гэтая ідэя давала людзям спадзяванне на лепшае і надзею на ўратаванне, што было стымулам, крытэрыем і фундаментам для развіцця матэрыяльнай і духоўнай культуры: будаўніцтва храмаў, культавае дэкаратыўна-ўжытковае мастацтва, пісьменства, кнігадрукаванне, фрэскі, іканапіс, жывапіс, музыка. Важным быў фактар глыбокага ўздзеяння на людскую свядомасць веравучэнняў і рытуалаў, набажэнстваў і казанняў, споведзяў і іншых царкоўных сродкаў маральнага ўплыву на вернікаў, што фармавала «культуру душы» і вяло да духоўнага ўдасканальвання.

Той факт, што рэлігія з’яўляецца крыніцай культурнай дзейнасці, прызнаецца праваслаўнымі і каталіцкімі тэолагамі і філосафамі.

Паводле П. Фларэнскага рэлігія дамінуе над з'явамі духоўнай культуры. Першакрыніцай культуры з'яўляецца культ. Культура – гэта тое, «што ад культа вечна адшчапляецца, – быццам прарастанне культа, як парастак, бакавыя галінкі яго» (...). «Святыні – гэта пачатак творчасці чалавека; культурныя каштоўнасці – гэта вытворныя культа... Вытворнымі культа з'яўляюцца дапаможныя тэрміны, паняцці, формулы, якія ў працэсе свайго развіцця пераўтвараюцца ў «свецкую філасофію, свецкую навуку, свецкую літаратуру» [282, с. 117].

[3] Да позняга сярэднявечча рэлігіі былі падпарадкаваны амаль што ўсе культурныя сферы. Суадносіны еўрапейскага рэлігійнага і свецкага мастацтва ад сярэдневякоўя да 1930 г. паказаў П. Сарокін: «Человек. Цивилизация. Общество». – М.: Политиздат, 1992. – С. 444.

Паводле папы рымскага Яна Паўла II, культура ўяўляе сабой «прывілеяваны сектар евангелізацыі», які, будучы аўтаномным ад культуры, знаходзіць сваё выяўленне ў жыцці народаў і нацый. Увасабленне Евангелля ў якойсьці культуры – інкультурацыя – адбываецца праз аднаўленне ўнутранага свету чалавека: «Евангелізацыя ўключаецца ў культуру многіх народаў, дапамагаючы ёй ісці да праўды, ачышчаючы яе і ўзбагачаючы (...). Чалавек дзейнічае ў культуры і супрацоўнічае з ёй. Для таго, каб культура склалася так, як трэба, патрэбен увесь чалавек – уся яго творчая моц, розум, пазнанне свету і людзей (...). Найпершая і найважнейшая праца – тая, якая робіцца ў сэрцы чалавека, а тое, якім чынам ён прычыняецца да пабудовы сваёй будучыні, залежыць ад таго, як ён разумее сябе і сваё прызначэнне. Менавіта гэтай сферы датычыць спецыфічны і сутнасны ўклад Царквы на карысць сапраўднай культуры» (...). «У сэрцы кожнай культуры – тое, як паставіцца чалавек да найвялікшай таямніцы – да Бога. Розныя культуры – гэта розныя спосабы адказаць на пытанне аб сэнсе чалавечага жыцця. Калі прыбраць гэтае пытанне, культура і маральнасць народа разбураюцца. З гэтай нагоды барацьба, якая абараняе працу, заўсёды сама сабой спалучалася з барацьбой за культуру і нацыянальныя правы. Але сапраўднай прычынай нядаўніх перамен была духоўная пустэча, якую стварыў атэізм, пазбавіўшы моладзь сэнсу жыцця і мэты. Нястрымана шукаючы і сябе і сэнс жыцця, маладыя людзі часта адкрывалі зноўку рэлігійныя карані нацыянальнай культуры, а там – Самога Хрыста як усёабдымны адказ на жывучую ў кожным сэрцы цягу да дабра, праўды і жыцця» [91, с. 58].

«Рэлігійныя карані нацыянальнай культуры» – гэта як раз і ёсць тое, над чым варта задумацца, бо такія карані ёсць у кожнай культуры. І калі гэта так, узнікаюць новыя пытанні, сярод якіх найбольш важным з'яўляецца пытанне пра сэнс існавання кожнага індывідууму і кожнага народу ў суквецці этнічнай і нацыянальнай разнастайнасці. Каб адказаць на гэтае пытанне, у першую чаргу трэба ведаць, якая роля ў гэтым належыць хрысціянству і духавенству?

Рэлігійным сэнсам прасякнуты біблейскія матывы паходжання этнасу, этнічныя і моўныя разнастайнасці.

Так, у Першай кнізе Майсея, пасля эпізоду рассялення сыноў Ноевых, чытаем: «Ад іх паходзяць жыхары ўзбярэжжаў і астравоў, падзеленыя паводле сваіх рэгіёнаў і сваёй мовы, па плямёнах і паводле сваіх народаў. Ад іх распаўсюдзіліся народы на зямлі па патопе» (Кн. Р. 10: 5, 20, 31, 32)[4]. Экзагетычны каментар падрабязна раскрывае погляды біблейскага аўтара на класіфікацыю народаў, якая праводзіцца ў Кнізе Роду з чатырох пунктаў гледжання: з геаграфічнага («паводле свайго рэгіёна»), дыялектычнага альбо лінгвістычнага («паводле сваёй мовы»), расавага («па плямёнах») і на-

[4] Тут і далей цытуецца паводле: Біблія. Кніга Роду (перакл. на бел. мову а. У. Чарняўскага, МІС). – Мінск: Унія, 1997. – 78 с.

цыянальнага («паводле сваіх народаў») [192, с. 302]. Паданне пра Вавілонскую вежу з'яўляецца, па сутнасці, дапаўненнем і ўдакладненнем да вышэйзгаданых цытатаў, але разам з тым уносіць і новы рэлігійны сэнс (Гл.: Кн. Р. 11:1 – 9). Па-рознаму тлумачаць гэту з'яву экзагеты. Але найбольш глыбокае і пераканаўчае наступнае тлумачэнне: «Адзіная мова – гэта найважнейшы дар Боскай любові і самы лепшы сродак для развіцця ў людзях высокіх гуманных пачуццяў усеагульнага братэрства і роўнасці, – была павернута людзьмі ў зло для развіцця ў іх ніжэйшых інстынктаў (...) У дадзеным выпадку, змяшаннем моваў і рассеяннем плямёнаў само сабой развальвалася Богу няўгодная справа, мэтай якой было палітычнае аб'яднанне плямёнаў пад уладаю аднаго з іх і прытым нячысціка... Калі б існавала сусветная сталіца, як асяродак граху і распусты, і калі б існавала паўсюль адна мова, тады ўвесь свет зрабіўся б тым, чым урэшце стала Ханаанская зямля, якая брыдотствам сваім вычарпала доўгацярпенне Госпада» [192, 308]. У сённяшняй сітуацыі нешта падобнае біблейскаму аб'яднанню пад уладай нячысціка нагадваюць працэсы глабалізацыі.

У Пяцікніжжы Майсея бачым як выбраны народ надзяляецца Госпадам абрадамі, звычаямі, законамі, каб не толькі зберагчы сваю адметнасць, але зберагчы і сябе. «І яны адбудуюць спусташоныя гарады і населяць іх; і яны будуць вырошчваць вінаграднікі і піць віно з іх» (Кн. пр. Аноса 9: 14), «яны атрымаюць радасць і удзячнасць, а смутак і плач адляціць прэч» (Кн. пр. Ісаі 35: 10). Адна з умоваў, каб здзейснілася такое, ці не раскрываецца ў тым, што «кожны павінен вярнуцца ва ўладанні свае, кожны павінен вярнуцца ў сваё племя» (Лявіт. 25: 10). І нельга не пагадзіцца з Энтанам Смітам у тым, што «праз смутак і трагедыю нацыя зноў знайшла сябе і імкнецца да адраджэння і аднаўлення, вяртаецца з духоўнага выгнання да зямлі абяцанай», што, на яго думку, і з'яўляецца метафарай нацыяналізму [223, с. 52].

І тыя народы, якія будуць аддаваць Богу пашану і славіць Яго, Бог прызнае ў царстве сваім (Пс. 22(21): 28-29; 47(46): 9-10; 66(65): 4; 67(66): 2-6; 96(95): 1-10; 97(96): 6-9; 117(116): 1-2; Іс. 2.3; 11.10; 45.23).

Ідэя прызнання Богам усіх народаў прасочваецца і на старонках Новага Запавета. Ісус Хрыстос прыйшоў не парушыць Закон, а здзейсніць яго (Мацьв. 5.17). Хрысціянства заклікае да сусветнага ўніверсалізму (Мацьв. 8.11; 28.19; Мрк. 16.15; Лк. 13.29; Ян.10.16; Дз.Ап. 1.8; 2.4-11; 10.34-35; 19.6; Рым10.12; Піліп. 2.10; Кал. 1.23; Апак. 5.9; 7.9; 10.11; 14.16), яму ўласцівы наднацыянальны характар, яно вышэй за ўсялякія прэтэнзіі на нацыянальны месіянізм («Дзе няма ні Эліна, ні Юдэя, ні абразаньня, ні неабразаньня, варвара, скіфа, раба, вольніка, а ўсё і ва ўсім – Хрыстос (Кал. 3.11)»[5]. Апостал Павел называе Царкву Хрыстовым целам і падкрэслівае пры гэтым адзінства духа Царквы і разнастайнасць дару Святога

[5] Цыт. паводле: Новы Запавет. Псалтыр (перакл. з царк.-славян. В. Сёмухі). – Мінск, 1995. – 488 с.

Духа, як розных частак аднаго цела: «Ня можа вока сказаць руцэ: ты мне не патрэбная; альбо ж таксама галава нагам: вы мне не патрэбныя» (...) Каб ня было падзелу ў целе, а ўсе чэлесы аднолькава рупіліся адзін пра аднаго. Таму, калі пакутуе адзін чэлес, пакутуюць разам з ім усе чэлесы: славіцца адзін чэлес, зь ім радуюцца ўсе чэлесы (1 Кар.12. 21, 25-26)». Сярод пералічаных дароў Святога Духа ап. Павел згадвае розныя мовы і тлумачэнне моваў (1 Кар. 12).

«Вось чаму сам Хрыстос, прызнаўшы ў апошнім Слове сваім да апосталаў існаванне і прызнанне ўсіх нацыяў («дык ідзеце, навучайце ўсе народы, хрысцячы іх у імя Айца і Сына і Святога Духа» (Мацьв. 28.19), не звярнуўся сам і не паслаў вучняў Сваіх ні да адной нацыі ў асобнасці: яны для яго існавалі толькі ў сваім маральным і арганічным спалучэнні, як жывыя члены аднаго духоўнага і рэальнага цела», – пісаў У. Салаўёў [225, с. 169]. «Калі мы прызнаём існаванне і рэальнае адзінства чалавечага рода, – а прызнаць яго прыходзіцца, бо гэта ёсць рэлігійная ісціна, якая апраўдана рацыянальнай філасофіяй і пацверджана дакладнай навукай, – даводзіў У. Салаўёў, – раз мы прызнаём гэта субстанцыянальнае адзінства, мы павінны разглядаць чалавецтва ў яго цэлым як вялікае зборнае стварэнне, альбо сацыяльны арганізм, жывыя часткі якога ўяўляюць розныя нацыі» [225, с. 164]. І не можа адзін пэўны орган цела замяніць функцыю другога – кожнаму органу зададзена толькі сваё мэтанакіраванае практычнае прызначэнне.

«Так, як нельга стварыць арганічнага адзінства, перацёршы ў аднародныя атамы чалавечае цела, бо трэба зыходзіць з разумення асобага сэнсу і асобага значэння кожнага з органаў, у сваёй якаснай патрэбнасці для цэлага; нельга стварыць адзінства чалавецтва шляхам знішчэння культурных, нацыянальных, рэлігійных і другіх адметнасцей», – сцвярджаў Л. Карсавін [119, с. 321].

У Апакаліпсісе ап. Яна Багаслова можна ўбачыць карціну спалучэння адзінства ў шматвобразнасці, альбо ўніверсальнага ў нацыянальным: «Пасьля гэтага зірнуў я, і вось вялікае мноства людзей, якога ніхто не мог палічыць, з усіх плямёнаў і каленяў, і народаў і родаў стаяла перад тронам і перад Ягнём у белым адзеньні і з пальмавымі галінкамі ў руках сваіх. І ўсклікалі гучным голасам, кажучы: збавеньне Богу нашаму, які сядзіць на троне, і Ягняці!» (Адкр. Ап. Я.Б. 7:9, 10). Плямёны, калені, народы, роды – вось яна, пакліканая і прызнаная Богам, зямная людская шматвобразнасць свету, якая аб’яднана ў сваім духоўным імкненні ў адзіным звароце да «Бога нашага». Гэта шматвобразнасць не пазбаўлена прыродна-геаграфічнай разнастайнасці. Непарыўная сувязь чалавека з зямлёй была столькі ж матэрыялістычнай, колькі і духоўнай, што рабіла свой адбітак на фармаванне не толькі вонкавых адметнасцей і культуры, але і характары менталітэту. Такая сувязь у далейшым фармавала паняцце айчыннасці, або патрыятызму. Апостал Павел на гэты конт гаворыць: «Дзеля гэтага схіляю калені мае прад Айцом Госпада нашага Ісуса Хрыста, ад якога мае найменне ўсякая

айчыннасць на нябёсах і на зямлі (Эф. 3.14-15)». Не «паводле сваіх рэгіёнаў», а «ўсякая айчыннасць» (як тут не згадаць «Ойча наш...»), альбо *patria* з латыні, альбо бацькаўшчына – мае найменне ад Айца Госпада нашага Ісуса Хрыста. Сапраўдны патрыятызм – гэта гарачая і творчая любоў да сваёй Радзімы, якая «ёсць нешта ад Духа Божага: нацыянальна ўспрыняты, вынашаны і ў зямныя справы ўкладзены дар Духа Святога» [89, с. 233].

Асаблівая ўвага апосталамі звернута на праблемы мовы і прароцтва. Каб здзейсніць запавет Хрыста, «ідзіце і навучайце ўсе народы...» (Мацв. 28.19), паслядоўнікі апосталаў, прарокі і духоўныя павінны валодаць мовамі народаў. Апостал Павел прысвячае гэтай праблеме цэлы раздзел (1 Кар. 14.1-40).

Зыходжанне Святога Духа на апосталаў і дар моваў было першым Божым дарам новай народжанай Царквы: І напоўніліся ўсе Духам Сьвятым і пачалі гаварыць на іншых мовах, як Дух даваў ім вяшчаць... Калі зрабіўся гэты шум, сабраліся людзі, і захваляваліся, бо кожны чуў іх, што гавораць на ягонай мове. І ўсе зьдзіўляліся і дзіваваліся, кажучы паміж сабою: гэтыя, што гавораць, ці ня ўсе ж Галілеяне? Як жа мы чуем кожны сваю мову, у якой нарадзіліся. Парфяне і Мідзяне і Еламіты, і жыхары Месапатаміі, Юдэі і Кападокі, Понта і Асіі, Фрыгіі і Памфіліі, Эгіпта і частак Лівіі, што мяжуецца з Кірынея, і прышлыя з Рыма, Юдэі і празеліты, Крыцяне і Аравіцяне, – чуем іх, як гавораць нашымі мовамі, пра вялікія дзеі Божыя? (гл.: Ап. Дз. 2.4-11) [22].

Дар моваў у класічным багасловіі разглядаецца як апостальскі і місіянерскі цуд. Мовы ад гэтага часу павінны выконваць функцыю рэлігійную, г. зн. быць сродкам аднаўлення і наладжвання сувязі між Богам і душой (чалавекам), між Богам і народамі. Айцы Царквы прапаведавалі ўсеадзінства хрысціянства і згодна з гэтым прынцыпам кіраваліся ў сваёй місіянерскай працы[6].

У гісторыі хрысціянскай Царквы можна знайсці нямала фактаў, якія сведчаць аб прызнанні Апостальскай Сталіцай права народаў на ўжыванне сваіх моваў у храмах. Так, арцыбіскуп Цараградскі сьв. Ян Хрузастам (Златавусны) (†407) у сталіцы прызначыў готам асобую святыню і даў ім духоўнікаў, святы Сабба (†532) праводзіў набажэнствы ў родных мовах для грэкаў, армя-

[6] Такія матывы гучалі ў пасланні Святога Клімента («Хай пазнаюць Цябе ўсе народы, бо Ты Бог адзіны і Ісус Хрыстос – сын твой»), св. Ігнація Баганосца «каб пад знамем Хрыста сабраліся ўсе праведнікі ад усіх народаў». Такім жа духам прасякнута вучэнне св. Афанасія Вялікага: «Ты – уладыка Якаўлеў, і раскінуў Царкву Тваю да краёў зямлі (...). Апосталы прайшлі ўсю паднябесную, прапаведалі ўсім языкам... Царква складзена з усіх народаў...» [Цыт. паводле: Тышкевіч С. Церковь Богочеловека. – New-York, Roma, 1958. – С. 268, 270]; Ян Златавус сцвярджаў, што Царква з усёй шчырасцю адкрывае свае нетры і ў шырокіх абдымках прымае ўсе народы свету: «Навука рыбаковаў зьзяе сьвятлей за сонца і ня толькі ў юдэі, але і ў гэтых чужынцаў у іх мове, як вы цяпер чулі: скіфы, фракійцы, сарматы, маўры, індыйцы, і тыя, што жывуць на краі сьвету, разважаюць пераклаўшы кожны на сваю мову «Слова Божае» [Цыт. паводле: Stankiewiecz Ad. Rodnaja mowa u światyniach. – Wilnia, 1929. – С. 28 – 33].

наў, грузінаў. На царкоўных сінодах у 794, 813, 847 гадах прымаліся адпаведныя пастановы з нагоды пашырэння хрысціянства праз мовы народаў.

Апосталы славянаў, салунскія браты Кірылы і Мяфодзія, выступілі супраць «гарэзіі трох моваў». На сінодзе біскупаў апанентаў у Венецыі (867 г.) а. Кірыла заявіў: «Як жа вам ня сорамна прызнаваць толькі тры мовы, а ўсім іншым людзям і мовам загадваць быць сьляпымі і глухімі? Скажыце мне, вы, што лічыце Бога такім слабым, што Ён гэтага даць ня можа, ці такім зайздросным, што ня хоча? Мы ж ведаем шмат народаў, якія маюць Сьвятое Пісьмо і аддаюць хвалу Богу кожны на сваёй уласнай мове; гэта армяне, персы, абазгі, ібэрэйцы, сугды, готы, авары, турсы, хазары, арабы, эгіпцяне, сырыйцы і шмат іншых» [40, с. 15].

Далейшае прызнанне новых моваў было пацверджана на царкоўных саборах, сінодах, кангрэсах[7]. Новы кодэкс Кананічнага права (канон 1332) патрабуе ад душпастыраў у святочныя і нядзельныя дні выкладанне народу веры ў зразумелай ім мове.

Такія пастановы былі не толькі патрэбай часу, але і выкананнем волі Божай. Сэнс усяго здзейсненага чалавекам на зямлі можна растлумачыць біблейскімі матывамі. Апраўданне этнасу ў Бібліі вядзе да апраўдання нацыянальнага. Калі народы і нацыі ўзніклі, а іх культуры існуюць згодна з Божым замыслам, то разумець іх не па-за рэлігійным кантэкстам было б раўназначна адмаўленню іх права на сваё існаванне. Народы – стваральнікі культуры, – як у падабенстве, так і ў сваёй разнастайнасці, з усімі выцякаючымі з гэтага нацыянальнымі праявамі, імкнуцца ўвасобіць свой дух, сваю ідэю ў культуры: ідэя культуры, у сваю чаргу, «павінна вызначацца праз адносіны да абсалютнай ісціны, да абсалютнага быцця, прыгажосці» [119, с. 176]. Абсалютам выступае вобраз Першатворцы ўсіх і усяго. Свой дух, своя ідэя фармуе пэўны тып культуры, светапогляд вызначанай супольнасці (нацыі), якая аб’яднана адной гісторыяй, тэрыторыяй, мэтай і сэнсам, што, у нейкай ступені, можна аднесці да панятку нацыянальнай ідэі. Для ажыццяўлення нацыянальнай ідэі, для дасягнення яе мэтаў неабходна праграма дзеянняў. Такую праграму звычайна атаясамліваюць з нацыяналізмам [223, с. 13].

Як жа гэтыя праблемы разглядаліся ў аспекце рэлігійнай філасофіі? Пастараемся адзначыць больш значныя моманты.

Энтан Сміт адзначае: «Само паходжанне нацыяналізму ў Еўропе можа быць звязана з палітызацыяй старажытных рухаў за тысячагадовае Валадарства Божае. Пачынаючы ад біблейскіх прарокаў... Францысканскія манахі ў Італіі, брацтвы вольнага духу ў Заходняй Еўропе, анабаптысты ў Мюнстэры сямнаццатага стагоддзя і прыхільнікі Пятай манархіі ў Англіі прыўнеслі гэтыя антынамічныя ідэі ў еўрапейскую філасофію. Яны

[7] IV Латэранскі Агульны Сабор (1215) звяртае ўвагу на неабходнасць правядзення службы на нацыянальных мовах. Чарговыя сіноды: Трыверскі (1217), Вармійскі (1467), Кулмскі (1583) патрабавалі ад духоўнікаў валодання мясцовымі мовамі. Прызнанне моў было пацверджана на Саборы ў Ліме (1582) і Трыдзенскім кангрэсе (XVI ст.).

праявіліся ў рацыяналізме Дэкарта і Спінозы, працах Канта і выказваннях Лесінга, Фіхтэ і адтуль увайшлі ў асновы нацыяналізму» [223, с. 32].

Між іншым, адзначым, што нямецкая філасофія найбольш цесна захавала сваю сувязь з рэлігійным жыццём народа, на падставе чаго вызначыла індывідуальныя каштоўнасці народа, яго імкненні заняць сваё месца ў надіндывідуальным цэлым, сфармавала дух нацыі. Ва ўсім гэтым адчуваецца дух Канта, Фіхтэ, Гердэра. Іх ідэі аб каштоўнасці нацыянальнага характару, самабытнасці кожнай нацыі і яе прызначэння ў гісторыі зрабілі вялікі ўплыў на працэс фармавання еўрапейскіх нацыяў. Іх ідэі духоўнасці і маральнаапраўданай творчай індывідуальнай актыўнасці народу, што спрыяе самаарганізацыі нацыянальнага руху, дае пачуццё сілы і творчага аптымізму, ляглі ў аснову пошукаў беларускага шляху ў працах Ігната Абдзіраловіча [1] і Сулімы [235]. Так, вызначэнне Сулімы: «Гэты жыццёвы аптымізм, чаму павінна вучыць таксама кожная сапраўдная Царква, з'яўляецца глыбіннай біялагічнай асновай рэлігіі, без якой не можа жыць ні адзін народ» [235, с. 160], пацвярджаецца прынцыпамі хрысціянскай маралі, а менавіта: безнадзейнасць на збаўленне, альбо роспач з'яўляюцца грэхам супраць Святога Духа, а руплівасць у добрым – хрысціянскай каштоўнасцю.

Адной з найбольш важных і істотных нацыянальных рысаў у фармаванні нацый з'яўляюцца лінгвістычныя адметнасці, альбо шматмоўнасць, якая па сутнасці была ўзаконена ў дзень зыходжання Святога Духа на апосталаў.

Пераканаўчыя факты ў апраўданні нацыянальнага, у тым ліку і шматмоўнасці, знаходзім у працах рускіх рэлігійных філосафаў XIX – XX стагоддзяў[8].

[8] Яшчэ раз звернемся да некаторых цытатаў. І. Ільін пісаў: «Кожны народ мае нацыянальны інстынкт, дадзены яму ад прыроды (а г.зн. – і ад Бога) і дары Духа, атрыманыя ад Творцы ўсіх. У кожнага народа інстынкт і дух жывуць па-свойму і ствараюць каштоўную адметнасць. Адметнасць кожнага народу ў яго буднях і святах, характары, менталітэце, культуры. Кожны народ разумее па-свойму зямны і незямны свет – «усякая нацыянальная адметнасць па-свойму выяўляе дух Божы і па-свойму славіць Госпада. І ў гэтым мностве відаў – ужо пяецца і ўзносіцца хвала Творцу». – Ильин Иван. Наши задачи. О русском национализме // Ильин Иван. Что сулит миру расчленение России. – М., 1992. – С. 42 – 46; Ільін І. Аб хрысьціянскім нацыяналізме // Царкоўнае слова. – 1993. – № 2 – 5; Аналагічныя погляды выказваў Я.М.Трубяцкой: «У кожнага народа сваё служэнне, сваё пакліканне і свая місія ў Царстве Божым. Другой развязкі ня можа быць з пункту гледжання рэлігіі універсальнай... Апосталам усе народы былі аднолькава блізкія, і ў гэты дзень галоўнае нацыянальнае адрозненне – мова – атрымала пацвярджэнне і святасць... Той, хто сцвярджае, што мовы павінны не злучаць людзей у Хрысце, а падзяляць Хрыста на мноства асобных з'яваў згодна нацыянальнасцям, відавочна падмяняе пяцідзесятніцу вавілонскім стаўпатварэннем». – Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессионизм // Русская идея: сб. ст. – Л.-М., 1992. – С. 251 – 254; «Шматмоўнасць народжанай Царквы, – сцвярджаў Г. П. Фядотаў, – нясе ў сабе апраўданне і асэнсаванне прыроднамоўнай шматвобразнасці свету... Мова з'яўляецца імем нацыі, яе асаблівага духоўнакроўнага адзінства, што стварае сваю культуру, інакш кажучы, царства ідэальных каштоўнасцей. Гэты дар ёсць багаслаўленне саміх моваў, як Анёлаў, якія славяць Бога». – Федотов Г. О святости, интеллигенции и большевизме: изб. ст. – СПб.: Изд-во Петербургского университета, 1994. – С. 33 – 34.

Рэлігійным сэнсам прасякнута і такая вельмі спрэчная і неадназначная на першы погляд з'ява, як нацыяналізм. У дадзеным выпадку гутарка ідзе пра хрысціянскі нацыяналізм, нацыяналізм, які не мае нічога агульнага з шавінізмам, касмапалітызмам, фашызмам, альбо нацыянальным эгаізмам, пра які пісаў Ул. Салаў'ёў: «Хрысціянская ісціна сцвярджае нязменнае існаванне нацыяў і правоў нацыянальнасці, але асуджае ў той жа час нацыяналізм, які ўяўляе для народа тое самае, што эгаізм для індывіда: дурны прынцып, які імкнецца ізаляваць асобную істоту пераўтварэннем розніцы ў падзел, а падзел у антаганізм» [225, с. 169].

Сапраўдны нацыяналізм прасякнуты хрысціянскай, царкоўнай свядомасцю. Згодна з І. Ільіным, гэта «ўпэўненае і гарачае пачуццё, праўдзівае па сутнасці і каштоўнае ў творчым сэнсе...» [90, с. 42 – 46; 94, № 2, с. 5].

Такі нацыяналізм працуе на нацыю, бо ён вядзе да роўнасці ўсіх перад Богам, але разам з тым патрабуе і намаганняў нацыі за гэта высокае права: быць роўнымі з іншымі. Так як кожная асоба мае сваю індывідуальнасць, «гэта індывідуальнасць усяго народа і творчая любоў да гэтай індывідуальнасці. А індывідуальнасць – гэта асаблівы дар, які ўкладзены Богам у кожную асобу» [108, с. 705]. Дар гэты рэалізуецца ў стваральнай працы нацыі, у яе прызначэнні, альбо ў пошуках «таго адзінага, што Бог думае пра нацыю».

«Кожны народ пакліканы для таго, каб прыняць сваю прыродную і гістарычную «дадзенасць» і духоўна апрацаваць яе, перамагчы, адухатварыць яе па-свойму, будучы ў сваім, своеасаблівым нацыянальна-творчым акце. Гэта яго неад'емнае, натуральнае, святое права, і ў той жа час гэта яго гістарычны, агульначалавечы, і што самае галоўнае, рэлігійны абавязак. Ён не мае духоўнага права адмовіцца ад гэтага абавязку і ад гэтага паклікання. А раз адмовіўшыся, – ён духоўна разложыцца і загіне: ён гістарычна зыдзе з вобліку зямлі», – пісаў І. Ільін [89, с. 232 – 233].

Дзякуючы рэлігійнаму сэнсу свайго абавязку паўстала некалі Масковія («Масква – Трэці Рым...»); В. Ластоўскі заўважыў: «Руская» вера была галоўнай спружынай, якая паслужыла да ўтварэння Расійскай імперыі» [132, с. 397]. З другога боку, нельга не ўлічваць і той факт, што маскоўскае праваслаўе магло захаваць сябе толькі пры магутнай дзяржаве, да стварэння якой яна і прычынілася. У структурах Каталіцкага Касцёла былой Рэчы Паспалітай фармавалася польская нацыянальная ідэя, якая непарыўна была звязана з канфесійнай (Польшча як фарпост Каталіцтва на сумежжы Усходу і Захаду).

«Не было ў гісторыі выпадку, каб утварыў трывалую дзяржаву народ, каторы па сваёй істоце з'яўляецца нечым пераходным, неакрэсленым, у каторага няма выразных рысак, якія адрозніваюць яго ад другіх, падобных яму народаў» [132, с. 396].

Праваслаўны святар, пратаірэй У. Свешнікаў у антынацыянальнай дзейнасці бачыць прычыны крызісу і дэградацыі ў палітычным, эканаміч-

ным, і наогул, грамадскім жыцці. Яшчэ большую пагрозу выклікае антынацыяналізм у духоўна-маральным жыцці народу і дзяржавы, бо адсутнасць рэлігійна-хрысціянскіх асноваў нацыянальнага досведу прыводзіць да пакланення пустому і пачварнаму характару масавай культуры, да непаразумення сапраўднай каштоўнасці чалавечай асобы і чалавечага жыцця, да бессэнсоўнасці, бездухоўнасці і амаральнасці, што з'яўляецца прычынай розных праяў зла [214].

Адмаўляць народу ў яго законным праве на сваю мову, гісторыю, культуру і нават «адмаўленне нацыяналізму ёсць у канчатковым выніку адмаўленне рэлігійнага сэнсу зямных (казанні хрысціянства, царкоўнае будаўніцтва, пазнанне слова Божага) каштоўнасцей» [108, с. 701].

«І ва ўсіх гэтых выпадках можна ўбачыць нейкі маральны дэфект, – пісаў пр. У. Свешнікаў. – Людзі антынацыянальных поглядаў з нагоды гэтага дэфекту вольна ці міжволі, свядома ці несвядома з'яўляюцца разбуральнікамі, нават тады, калі яны шчыра перапоўнены імкненнямі да стваральнай працы. Але такая праца немагчыма там, дзе ігнаруецца адзін з важнейшых стваральных прынцыпаў» [214, с. 15].

Праблема суадносін рэлігійнага (хрысціянскага) фактару і нацыянальнай ідэі не застаецца па-за ўвагай сучасных беларускіх даследнікаў. А. Анціпенка ідэю нацыі бачыць «у якасці прыступкі на шляху да спасціжэння больш глыбокай ідэі хрысціянскай сумоўнасці» [6, с. 259, 262]. З. Шыбека адзначаў, што «менавіта нацыянальная самасвядомасць дае людзям галоўнае – духоўную моц і надзею на ўратаванне» [307, с. 37 – 41], па сутнасці, тое, што дае хрысціянская ідэя. У цэнтры публікацый У. Конана хрысціянства выступае як дамінуючы фактар развіцця беларускай культуры [118, с. 156 – 164]. Звяртае ўвагу даследнік і на такую з'яву, як падмена культурна-духоўных каштоўнасцей народу: «Палітычнае і культуртрэгерскае месіянства вялікіх імперый і звышдзяржаў ёсць ідэя антыхрысціянская, падмена духоўнага нябеснага царства зямной карыкатурай на яго» [117, с. 128]. Высновы беларускага філосафа ў тым, што кожны народ павінен шукаць свой шлях, сваё пакліканне, сваё прызначэнне, пераклікаюцца з ідэямі рускіх рэлігійных філосафаў І. Ільіна, М. Бярдзяева і Г. Фядотава: «...Народ, які забываецца аб сваім служэнні, рызыкуе быць рабом, які закапаў у зямлю свой талент» [278, с. 33 – 34]. Ні асоба, ні тым больш нацыя не маюць права на гэта. Яны абавязаны пусціць свой талент «у рост агульначалавечай духоўнасці», – адзначае У. Конан [117, с. 128].

* * *

Такім чынам, нацыянальная культура, якая ствараецца хрысціянскай царкоўнай свядомасцю і зыходзіць ад яе, не супярэчыць агульначалавечым нормам рэлігійнага ўсеадзінства, з'яўляецца натхняючым і творчым сродкам у праяўленні індывідуальных каштоўнасцей кожнага этнасу, кожнай нацыі, пошукаў свайго рэлігійнага і гістарычнага абавязку,

боскага прызначэння і свайго сэнсу ў сусвеце і тым самым апраўдвае сваё існаванне ў кантэксце сусветнай культуры. Духавенства хрысціянскіх канфесій пільна адсочвала нацыянальныя праявы ў жыцці народаў і старалася не перашкаджаць развіццю духоўнай самасвядомасці, калі яна не пярэчыла хрысціянскай духоўнасці. Праўда, гаварыць пра развіццё чыста хрысціянскай духоўнасці па-за канфесійна-палітычным кантэкстам духавенства няпроста.

2.2. Канфесіі ў фармаванні культур славянскіх народаў

Калі рэлігія з'яўляецца базавай каштоўнасцю культуры таго ці іншага народу (у гэтым сэнсе маем на ўвазе культуралагічны сэнс рэлігіі як шляху чалавецтва да Бога, спасціжэнне народам Божага замыслу пра сябе), – пра што вялася гутарка ў папярэднім раздзеле, – дык, менавіта, рэлігія фармуе светапоглядныя, свядомыя і ўстойлівыя пазіцыі, на якіх узрастае адпаведны тып нацыянальнай культуры, той культуры, які адрознівае яе творцаў і носьбітаў ад іншых. У такім выпадку рэлігія можа выступаць як важны этнастваральны і нацыятворчы фактар, праўда, толькі з той агаворкай, што такая рэлігія не супярэчыць этнічнай свядомасці і дзяржаўна-палітычным інтарэсам карэннага этнасу. Часта рэлігія, культура і цывілізацыя складаюць адно цэлае, што характарызуе гарманічны ўзровень духоўнага і матэрыяльнага развіцця грамадства. Можна гаварыць пра будыйскі тып культуры і адпаведную, кітайскую цывілізацыю, альбо пра ісламскі тып, альбо – хрысціянскі. У гэтым сэнсе варта звярнуць увагу на канфесійныя фактары і ролю духавенства ў працэсе станаўлення і развіцця славянскіх народаў. Пры гэтым не прэтэндуем на падрабязны разгляд праблемы, – цікавяць нас тыя моманты і факты ў канфесійным жыцці славянскіх народаў, якія былі блізкімі альбо аналагічнымі ў канфесійнай гісторыі беларускага народу.

Славянскія народы, за малым выключэннем, адносяцца да хрысціянскага тыпу культуры. Праўда, само хрысціянства не стала аднароднаю з'яваю для славянаў і па-рознаму, паводле не толькі дагматаў, рытуалаў, абрадаў, але, зыходзячы і з геапалітычных, дзяржаўных, канфесійных асаблівасцей, уплывала на фармаванне славянскіх народаў як народаў хрысціянскіх.

Нагадаем, што першыя хрысціянскія місіянеры сярод славян – харватаў і славенцаў – працавалі ўжо каля 650 года і завяршылі евангелізацыю да 800 года. У 860 – 870-х гадах прынялі хрысціянства паводле ўсходняга абраду балгары, маравы, сербы, чарнагорцы, значная частка македонцаў. Славакі, чэхі і, трохі пазней, – палякі, палабскія славяне (абадрыты, вялеты) і лужыцкія сербы хрысціліся паводле заходняга абраду; да гэтага абраду належалі харваты і славенцы. У 988-м годзе хрысціянства ўсходне-візантыйскага абраду афіцыйна было прынята ў Кіеўскім кня-

стве. Што да Полацка, дык тут, паводле версій некаторых беларускіх даследчыкаў, хрысціянства было вядомым веравызнаннем задоўга да хрышчэння Ізяслава (990 год, па іншых крыніцах – 992) [46; 239].

Безумоўна, факт хрышчэння славянскіх народаў стаў значнай падзеяй у іх гісторыі, культуры і лёсе. Найважнейшы скарб, які дала новая вера славянам – гэта аб'яўленне Слова Божае: евангельская навука, хрысціянская этыка, мараль і філасофія – усё, што з'яўляецца тэалагічнай падставай уратавання душы і цела і жыцця вечнага. Хрысціянізацыя славянаў уяўляла сабою пераход на новую ступень развіцця грамадскіх і культурных адносінаў. Адмаўленне ад паганскага шматбоства і прыняцце адзінага Бога ставіла славянскія народы ў кантэкст хрысціянскай цывілізацыі, спрыяла фармаванню родавых плямёнаў у этнічныя і нацыянальныя супольнасці, садзейнічала арганізацыі сваёй дзяржаўнасці, давала шырокія магчымасці для развіцця нацыянальнай культуры і культурнаму ўзаемадзеянню з суседнімі народамі. У большасці славянскіх народаў, так атрымалася, што разам з хрысціянствам прыйшло пісьмо ў роднай мове, з'явілася рэлігійная, а пасля і свецкая літаратура. Праўда, у старажытнай Харватыі, Маравіі і Чэхіі да хрысціянізацыі карысталіся «глаголіцай» – адмысловым славянскім пісьмом, але яно было ў хуткім часе выціснута «кірылічным» алфавітам. Блізкія між сабою славянскія мовы пасля прыняцця хрысціянства сталі базіравацца паводле розных алфавітаў: тыя славяне, якія прытрымліваліся ўсходняга хрысціянства, сталі праваслаўнымі (балгары, сербы, чарнагорцы, македонцы, беларусы, расіяне, украінцы) і стварылі сваю культуру на базе кірылічнай азбукі, альбо славянскага пісьма; славяне, сярод якіх працавалі місіянеры-лацпіннікі, былі зарыентаваны на каталіцкую царкву з лацінамоўнымі набажэнствамі і літаратурай і, як вынік гэтаму, яны перанялі пісьмо на аснове лацінскай графікі (харваты, чэхі, славакі, палякі, славенцы, лужычане). Праўда, такі падзел з'яўляецца ўмоўным, паводле прыналежнасці большасці насельніцтва да той ці іншай канфесіі, але гісторыі вядомы такія фактары канфесійнамоўнага падзелу не толькі між славянамі, але і між адным народам, да прыкладу: сербы і харваты. Нешта падобнае назіралася і ў нас, калі частка беларусаў-католікаў карысталася «лацінкай».

У вытоках славянскага пісьма стаялі салунскія браты, святыя апосталы славян – Кірыла і Мяфодзій. Вялікамараўскі князь Расціслаў запрасіў іх дзеля місіянерскай хрысціянскай дзейнасці ў сваім княстве. Салунскія браты прыклалі шмат намаганняў для замацавання хрысціянскай веры сярод балгараў, мараваў, славакаў, чэхаў (чэшскі князь Баравы быў пахрышчаны святым а. Мяфодзіем). У прастору апостальскай дзейнасці а. Мяфодзія і яго вучняў трапілі вісляне і славяне, якія засялялі Сербію, а пасля вучні салунскіх братоў прынеслі ўсходнім славянам рэлігійную літаратуру ў славянскай (царкоўнаславянскай мове). Створанае святымі айцамі Кірылам і Мяфодзіем пісьмо («кірыліца»)

стала базавым фактарам нацыянальных культур многіх славянскіх народаў. Пісьмо гэта ствараласся: «Падзеля патрэб апостальскай службы пасярод славянскіх плямёнаў...». А для гэтага яны «пераклалі на славянскую мову святыя кнігі, якія неабходны былі для літургіі і катэхізацыі, і тым самым паклалі асновы літаратуры ўсіх гэтых плямёнаў і ўсіх гэтых народаў. У сувязі з гэтым, яны справядліва з'яўляюцца не толькі апосталамі славянаў, але і стваральнікамі культуры гэтых народаў, для якіх першыя пісьмовыя помнікі на славянскай мове і на сённяшні дзень застаюцца зыходным пунктам у гісторыі іх літаратур» [93, с. 32]. Важнасць культуратворчай і моўнай акцыі святых Кірыла і Мяфодзія вынікае з разрыву сакральнага кола «гарэзіі трох моваў»: старажытнажыдоўскай, грэцкай і латыні, што азначала адкрыццё новых прастораў для распаўсюджвання хрысціянскай веры пасярод новых народаў і культур [62, с. 109]. Такім чынам. салунскія браты «імкнуліся да прызнання права славян на ўласную культуру і адмаўлялі дыскрымінацыі паміж народамі. У гэтым яны абапіраліся на запаветы і дзейнасць св. Паўла – Апостала народаў, на думку якога няма выбраных народаў, лепшых ці горшых: «усе бо ёсць праз веру сынамі Божымі дзякуючы вашаму з'яднанню з Ісусам Хрыстом (Гал. 3, 26)... Іх паслядоўная і гераічная барацьба за захаванне славянскай літургіі была чымсьці большым за простыя захады ў абарону новай формы літургічнага рытуалу. Яны дамагаліся права народаў на выбар уласнага цывілізацыйнага шляху з уласнай мовай» [40, с. 13 – 14]. Апрача рэлігійнага і культурнага фактару з'яўлення славянскай азбукі, можна гаварыць і пра яе палітычны характар: «Стварэнне незалежных славянскіх дзяржаваў дыктавала неабходнасць стварэння незалежнага ад іншародных уплываў пісьма» [71, с. 321]. Асаблівасць гэту справядліва адзначыў С. М. Салаўёў: «Князь мараўскі павінен быў зразумець, што для незалежнага існавання славянскай дзяржавы, перш за ўсё, патрэбна была незалежная славянская царква, што з нямецкім духавенствам нельга было думаць пра народную дзяржаўную незалежнасць славян, што з лацінскім набажэнствам хрысціянства не магло прынесці карысці народу, які разумеў новую веру толькі з вонкавага абрадавага боку і, зразумела, не мог яе не чужацца» [71, с. 321].

Далейшая гісторыя славянскіх народаў стала яскравым пацверджаннем кірыламяфодзіеўскага пачыну і іх барацьбы за нацыянальную культуру, рэлігійную, духоўную, эканамічную і дзяржаўную незалежнасць. І зараз ва ўсіх славянскіх краінах у памятку пра святых і раўнаапостальскіх Кірыла і Мяфодзія адзначаюць Дзень славянскага пісьма. А 31 снежня 1980 года Папа Рымскі Ян Павел II апостальскім пасланнем «Экрэгіе віртуціс» абвясціў святых Кірыла і Мяфодзія сузаступнікамі (апекунамі) Еўропы [93, с. 32]. Нагадаем, што ў 1962 годзе Папам Рымскім Паўлам VI апекуном Еўропы быў абвешчаны св. Бенедыкт. У параўнальнай аргументацыі святых апекуноў Еўропы Яна Паўла II акцэнтуе ўвагу на тым,

што Бенедыкт ахапіў сваім уплывам галоўным чынам культуру Заходняй і Цэнтральнай Еўропы, больш лагічную і рацыянальную, якая дзякуючы розным бенедыктынскім суполкам распаўсюджвалася і на другія кантыненты, а Кірыл і Мяфодзій выводзяць на першы план старажытнагрэчаскую культуру і ўсходнюю традыцыю, больш містычную і інтуітыўную. Гэта абвяшчэнне павінна стаць урачыстым прызнаннем іх заслугаў перад гісторыяй, культурай, рэлігіяй у справе евангелізацыі еўрапейскіх народаў і стварэння духоўнага адзінства Еўропы [92, с. 54]. Такім чынам, у дзейнасці святых Кірыла і Мяфодзія мы бачым найбольш каштоўнае праяўленне хрысціянства – інтуітыўная самаахвярнасць дзеля ідэі, што з'яўляецца прарэгатывай усходняга, праваслаўнага яго варыянту.

Разам з тым варта адзначыць, што значэнне хрысціянства для фармавання кожнай этнічнай супольнасці не было аднолькавым і аднародным, асабліва ў перыяд ранняга сярэдневякоўя. Так, маравам, сербам, балгарам у кантэксце хрысціянізацыі ўдалося рэалізаваць шматлікія свае нацыянальныя магчымасці, якія не супярэчылі хрысціянству. Нагадаем, што святыя Кірыл і Мяфодзій былі іх першымі апосталамі, а гэта значыць, што разам з новаю вераю яны атрымалі пісьмо і літаратуру на роднай мове. Балгарам у 927 годзе, а сербам у 1219 г. удалося стварыць свае нацыянальныя цэрквы, якія падтрымлівалі свае нацыянальныя ўлады і былі надзейным апірышчам нацыянальнай культуры і дзяржаўнай незалежнасці. Усё гэта не магло не спрыяць этнічнай самасвядомасці насельніцтва, а пазней стала трывалым фундаментам для стварэння сваіх незалежных дзяржаваў.

Калі ў Балгарыі царква была арганізавана паводле візантыйскага абраду, дык сербскія землі напачатку былі пад моцным уплывам Рыма, а затым – Грэцыі. Адмоўную ролю ў фармаванні сербскага этнасу адыграў падзел хрысціянства ў 1054 г., які падзяліў тэрыторыю, а пасля і народ на дзве палавіны. Падзел гэты моцна адчуваўся ў іх культурным і палітычным жыцці. Да прыкладу, Стафан Першавенчаны, падзеля міжнароднага прызнання Сербскае дзяржавы (13 ст.), ішоў на збліжэння то з Рымам, то з Візантыяй: каралеўскую карону атрымаў ад Папы Рымскага Ганорыя III (1217 г.), а царкоўную незалежнасць, у якасці аўтакефаліі сербскай царквы, што сімвалізавала незалежнасць дзяржаўную, – ад візантыйскага патрыярха (1219 г.).

Інакш склалася сітуацыя ў славенцаў, харватаў, чэхаў, славакаў. Хрысціянства сярод іх распаўсюджвалі нямецкія місіянеры на латыні. Адначасна місіянеры былі памагатымі нямецкім уладам у справе асіміляцыі і падпарадкаванні славянскіх земель. Так, да прыкладу, такі варыянт хрысціянізацыі не спрыяў славенцам у стварэнні свайго пісьма і ўмацаванні сваёй дзяржаўнасці, што, магчыма, і стала прычынай страты аднаго з першых палітычных утварэнняў славян – княства Карантаніі (VII – XI стст.) і далейшай асіміляцыі больш чым на дзве трэція часткі іх першапачатковай этнічнай тэрыторыі. Увогуле хрысціянства славенцам прынесла не толькі

адмоўныя, але і станоўчыя вынікі, але гэтыя вынікі былі ўжо звязаныя з Рэфармацыяй. Пратэстанцкія святары першымі распачалі праводзіць набажэнствы на мове мясцовага насельніцтва і першымі звярнуліся да стварэння літаратурнай мовы і перакладу рэлігійнай літаратуры. Так, Прымок Трубар выдаў на славенскай мове «Абэцэдарый» і «Катэхізіс» (1550). З прыходам езуітаў такая практыка была спынена, а ў рэлігійных і навучальных установах зноў загучала латынь, якая для свядомасці славенцаў мела, хутчэй за ўсё, нейтральнае значэнне і была альтэрнатывай нямецкай мове. Праўда, на першым этапе контррэфармацыі было выдадзена некалькі кніг для набажэнства на славенскай мове і езуітамі. Пачатак славенскага нацыянальнага адраджэння быў пакладзены ў 1768 годзе выхадам у Крайне кнігі манаха-аўгустынца Маркі (Антона) Похліна «Краінская граматыка». У прадмове аўтар пісаў: «Не саромцеся сваёй роднай мовы, дарагія суайчыннікі, бо яна не такая ж дрэнная, як думаюць» [303, с. 21]. У Каранціі ў гэты ж час езуіт Ожбальт Гутсман выдаў граматыку славенскай мовы.

Калі ж у эпоху Асветніцтва (XVIII ст.) захістаўся аўтарытэт каталіцтва, у Габсбургскай манархіі быў абвешчаны патэнт аб верацярпімасці, а ў прыдворных колах поспехам карыстаўся янсенізм – плынь у каталіцтве, якая лічыла неабходным падпарадкаванне кліру волі імператара. Галоўным ядром славенскіх і харвацкіх асветнікаў стала духавенства, якое было адзіным адукаваным класам і складала значную частку, найбольш блізкую да народа. У сувязі з гэтым, ідэі асветы ў славенцаў і харватаў адрозніваліся ад агульнаеўрапейскіх, а менавіта: яны не былі накіраваны супраць царквы, яны мелі нацыянальную афарбоўку. У сувязі з гэтым, асвета ў славян-каталікаў прыняла формы нацыянальнага адраджэння. Першай задачай стала стварэнне нацыянальнай літаратурнай мовы і арганізацыя нацыянальнай царквы.

У XVIII – XIX стст. развіццё нацыянальнай культуры ініцыявалі янсеністы (прыхільнікі вучэння К. Янсена, каталіцкага галандскага епіскапа). Рымска-каталіцкі епіскап Любляны К. Герберштэйн стварыў культурна-асветніцкае таварыства «Акадэмія дзейных» (каля 20 чалавек духоўнага звання, апрача аднаго), якое займалася даследаваннем славенскай гісторыі, мовы, права, медыцыны. У першай палове XIX ст. янсеніст Е. Капітар прапанаваў праграму развіцця славенскай культуры, у якой асноўнымі пунктамі былі патрэбы стварэння слоўніка сваёй мовы, адкрыццё кафедры славенскай мовы пры багаслоўскай семінарыі, выданне літаратуры на роднай мове рэлігійнага, маральнага і практычнага зместу, збор і публікацыя фальклору. Увогуле, амаль што праз усё XIX ст. прэрагатыва славенскага нацыянальнага адраджэння знаходзілася ў руках духавенства. Большасць епіскапаў былі славенцамі і прыхільна ставіліся да свайго народа і культуры. Менавіта духоўнікі былі найбольш актыўнымі ў нацыянальнай справе. Так, святар Мацеж Раўнікар дамогся адкрыцця ў люблянскім ліцэі кафедры славенскай мовы, стаў родапачынальнікам славен-

скай літаратуры, а будучы епіскапам (1831 – 1845), стараўся ўвесці ў царкву родную мову; святар Валянцін Воднік стаў першым славенскім паэтам; епіскап Антон Марцін Сломшек – арганізатар славенскай друкарні і выдавецтва, стваральнік нацыянальнай славенскай школы і адукацыі. Ліберальныя католікі прапагандавалі ідэю стварэння славенскай нацыянальнай царквы. У другой палове XIX ст. разгарнуўся рух за стварэнне Кірыла-Мяфодзіеўскай царквы, якая павінна была стаць агульнай для католікаў і праваслаўных, садзейнічаць яднанню сербаў і харватаў у адну нацыю, знішчаць супярэчнасці між імі. У такой царкве мовай набажэнстваў павінна была быць славянская (харвацкая ці славенская), духавенства павінна быць нацыянальным і абараняць інтарэсы свайго народу. Але такі рух хутка зышоў у нябыт. Энцыкліка «Рэрум Наварум» актывізавала дзейнасць католікаў, і каталіцкая царква ў славенцаў і харватаў стала адыгрываць ролю нацыянальнай. Каталіцкаму духавенству належала вялікая роля і заслуга ў абуджэнні нацыянальнай свядомасці славенскага народу праз арганізацыю і дзейнасць Каталіцкай нацыянальнай партыі, Хрысціянска-дэмакратычнага саюза і іншых нацыянальных арганізацыяў канца XIX – пачатку XX ст. І не выпадкова, лідэр славенскага духавенства А. Каромец стаў адным з ініцыятараў стварэння незалежнай дзяржавы славенцаў, харватаў, сербаў, а пасля – аб’яднання іх з Сербіяй і Чарнагорыяй у адно Каралеўства (Югаславію).

Харваты пры прыняцці хрысціянства трапілі пад уплыў як заходняй, так і ўсходняй яго традыцый, хоць, з большага, іх землі ўваходзілі ў сферу дзеяння рымска-каталіцкай царквы. Частка харвацкага духавенства карысталася славянскаю мовай пры набажэнствах, а на пісьме – глаголіцай. Такая асаблівасць каталіцкай царквы была характэрна для Далмацыі і праіснавала амаль да XX ст.

Актыўна дзейнічалі хрысціянскія місіі абодвух абрадаў у Босніі і Герцагавіне. Кіруючая дзяржаўная эліта Босніі і шляхта захоўвала, наколькі гэта было магчымым, нейтралітэт між праваслаўным усходам і каталіцкім захадам, а калі магчымасці былі вычарпаныя, яны стварылі сваю асобную дзяржаўную царкву, так званаю, багамільскую, да якой традыцыйныя хрысціянскія канфесіі адносіліся як да гарэзіі. Тым не менш такая канфесія для Баснійскай дзяржаўнасці забяспечыла яе незалежнасць ад каталіцкай Венгрыі і праваслаўнай Сербіі і стала надзейным сродкам умацавання сваёй дзяржаўнасці. Што да сялянаў, дык яны ў большасці былі праваслаўнымі і толькі некаторая частка – каталіцкай. Пасля заваявання паўдневаславянскіх зямель туркамі-асманамі, прывілегаванай верай становіцца іслам, і тая ж баснійская багамільская шляхта першай становіцца мусульманскай. Тут важна адзначыць (не даследаваны да гэтага часу) феномен масавай ісламізацыі насельніцтва Босніі і Герцагавіны. Як сцвярджаюць некаторыя даследчыкі, у XV – XVI стст. жыхары краю вельмі лёгка пераходзілі з каталіцтва ў праваслаўе і наадварот, а пераход у іслам

не выклікаў у іх аніякага жаху. Такія адносіны да веравызнання для сярэднявечнай Еўропы былі непрывычнымі [37, с. 114]. Можна гаварыць пра фактар памежжа, бо пранікненне і пашырэнне ісламу і ісламскай культуры ў краі распачынаецца задоўга да асманскага заваявання і тады ўжо насіла дабравольны характар.

Пры Асманскай імперыі ідэнтычнасць насельніцтва вызначалася не паводле этнічных прыкметаў, а паводле канфесійных. Сербы і балгары маглі заставацца такімі (сербамі і балгарамі) толькі ў тым выпадку, калі яны захоўвалі вернасць праваслаўнай царкве. «Пры ўмовах іншаканфесійнага прыгнёту, страты балгарамі і сербамі дзяржаўнасці, праваслаўная царква стала для іх захавальніцай этнічнасці і культуры, пераняўшы ад дзяржавы некаторыя арганізатарскія функцыі. І наколькі паспяхова царква спраўлялася з сваімі абавязкамі, настолькі з'яднанай і жыццядзейнай рабілася этнічная супольнасць» [147, с. 225].

Сербы і чарнагорцы захавалі сваю праваслаўную царкву і захавалі сябе праз усё турэцкае знявольванне. У Пецкі патрыярхат, адноўлены ў 1557 г., уваходзілі ўсе сербскія землі, што з'ядноўвала нацыю. Тым больш, патрыярхат друкаваў і распаўсюджваў кнігі на стараславянскай мове, прызначаў святароў, якія ведалі яе і маглі весці набажэнствы на ёй. Пры адсутнасці ўласнай дзяржаўнасці, праваслаўная царква і манастыры сталі для сербаў цэнтрамі іх культурнага, нацыянальнага і палітычнага жыцця. Пад час войнаў супраць Асманскай дзяржавы сербы, па закліку свайго патрыярха, часта выступалі на баку хрысціянскіх войскаў. Стварэнне Карлавацкай мітраполіі (пач. XVIII ст.) давала магчымасці арганізацыі школьнай справы, аб'ядноўвала як аўстрыйскіх, так і турэцкіх сербаў і яшчэ больш умацоўвала нацыянальны дух народу.

Чарнагорыя ў канцы XVIII ст. стала амаль што самастойнай краінай, якой кіравалі праваслаўныя мітрапаліты, і праваслаўная царква ў Чарнагорыі стала асяродкам рэлігійнай, культурнай, палітычнай і ваеннай улады.

Сітуацыя ў Балгарыі склалася трохі інакш. Тырноўская патрыярхія, якая была рэлігійным і культурным цэнтрам балгараў, пры асманах была зліквідаванай. Тэрыторыя Балгарыі апынулася ў складзе Канстанцінопальскага, Ахрыдскага і Пецкага патрыярхатаў. Патрыярхатамі, за выключэннем Пецкага, кіравалі грэкі, якія не клапаціліся пра балгарскую культуру і з часам усё больш і больш схіляліся да элінізатарскай палітыкі (адсюль у балгараў такая непрыхільнасць да грэкаў). Балгарскую праваслаўна-царкоўную традыцыю і культуру захавала ніжэйшае духавенства і манахі з балгараў. Невыпадкова першай формай балгарскага нацыянальнага адраджэння ў XIX ст. стала барацьба за самастойную балгарскую царкву і стварэнне балгарскага экзархату (1870 г.). Некалькі слоў варта сказаць пра памакаў – балгараў, які прынялі мусульманства. У жыцці і ў быце яны прытрымліваліся сваіх народных традыцыяў і нават пакланяліся крыжу. Але пасля выз-

валення Балгарыі яны масава перасяліліся ў Турцыю. Сёння пра іх нічога не чуваць як пра асобны народ, а з балгарамі яны так і не з'ядналіся.

XIX ст. у гісторыі славянскіх народаў характарызуецца масавымі сутыкненнямі між праваслаўнымі, каталікамі, мусульманамі. Рэлігійны фактар тут істотнага значэння не адыгрываў, а вось палітычны і канфесійны фактары з'яўляліся дамінуючымі. Выклікана гэта было, з аднаго боку, працэсамі фармавання нацыяў і, з другога – палітыкай іншаземных дзяржаваў, якія мелі свае інтарэсы на Балканах і ў Цэнтральнай Еўропе. Зразумела, што кожная такая дзяржава ў якасці апірышча выкарыстоўвала адпаведную рэлігійную канфесію: Асманская імперыя – іслам, Расія і Сербія – праваслаўе, Аўстрыя, Ватыкан, Францыя – каталіцтва.

Калі пасля 1878 г. сербы, чарнагорцы і балгары здабылі дзяржаўную незалежнасць, праваслаўная царква страціла значную частку палітычных і арганізатарскіх функцый, што прывяло да сутыкненняў канфесіі (духавенства) і дзяржавы. Палітычны падзел (паводле Берлінскага кангрэсу) Балгарыі на княства Балгарыю, аўтаномную Усходнюю Румелію і Эгейскую Фракію з Македоніяй падзяліў і балгарскі праваслаўны экзархат, што ў сваю чаргу паглыбіла падзел між балгарамі і македонцамі.

Можна шмат гаварыць аб выключнай ролі духавенства і канфесій (каталіцтва, пратэстанцтва і праваслаўя) у захаванні роднай мовы, фармаванні нацыянальнай свядомасці і патрыятызму чэшскага народу. Так, у сярэдзіне XIV ст. чэхі, дзякуючы пратэкцыі імператара Рымскай імперыі (і адначасна караля Чэхіі) Карла IV, атрымалі незалежную ад нямецкага духавенства епархію, што дало магчымасці ў Празе заснаваць Эмаўскі манастыр манахаў з Харватыі, якія ведалі кірыліцу і праводзілі набажэнствы на славянскай мове – усё гэта рабіла істотны ўплыў на фармаванне свядомасці чэшскага духавенства. Нацыянальны герой Чэхіі Ян Гус будучы пробашчам і прапаведнікам Бітлеемскай капліцы ў Празе ад самага пачатку XV ст. гаварыў на чэшскай мове казанні, на якія збіраліся да трох тысяч чалавек. Увогуле Ян Гус пакінуў багатую літаратурную спадчыну, зрабіў істотны ўнёсак у распрацоўку чэшскай літаратурнай мовы і кадыфікацыю арфаграфіі. Ад нацыянальных памкненняў Яна Гуса не адмовіліся яго паслядоўнікі: Ян Рокіцана – гусіцкі багаслоў і Пражскі архібіскуп, багаслоў Петра Хельчыцкі і іншыя. Некалькі слоў варта сказаць пра Гарамзда Пражскага (Мацей Памўлік, 26.05.1879 – 4.08.1942), кананізаванага ў Праваслаўнай Царкве Чэхіі і Славакіі. Епарх Горазд і яго прыхільнікі адраджалі Праваслаўе, закладвалі праваслаўныя прыходы і будавалі цэрквы, перакладалі рэлігійную і багаслоўскую літаратуру на чэшскую мову.

Больш канструктыўнай і арганізуючай была роля духавенства ў монаканфесійных этнасаў і народаў, альбо з адной яскрава выражанай веравызнаўчай дамінацыяй. Шмат можна гаварыць пра ўдзел праваслаўнага духавенства ў фармаванні дзяржаўна-палітычнай дактрыны Расійскай імперыі. Згадаем толькі вытокі фармавання ідэалогіі самадзяржаўя, якія

выцякаюць з акту хрышчэння Русі Кіеўскім князем Уладзімірам і спробамі сакралізацыі княскай улады паводле Царства Нябеснага. Такую сувязь між князем (царом) і яго нябесным прататыпам (Царом Нябесным) сфармуляваў трохі пазней ігумен Іосіфа-Валакаламскага манастыра Іосіф Валоцкі (1440 – 1515): «<...> государь во власти своей подобен Богу» [5, с. 31]. Святы Іосіф (кананізаваны Рускай Праваслаўнай Царквой) быў актыўным грамадскім дзеячам і прыхільнікам моцнай цэнтралізаванай улады Масквы. Ён стаяў у вытоках ідэі пераемнасці Рускай Царквы і яе Усяленскай правамернасці: «Русская земля ныне благочестием всех одоле». Ідэі вялебнага Іосіфа падхапілі яго вучні і паслядоўнікі. Асноўнай тэмай вучэння старца Пскоўскага Спаса-Елеазарава манастыра а. Філафея былі ідэі пра богаабранасць Расіі, аб яе прызначэнні быць носьбітам праваслаўя і Масквы як Трэцім Рыме: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». «Москва – это последний Рим и царство московского князя – последнее христианское царство, в которое должны сойтись все христианские царства» [34].

У эпоху царствавання Івана Грознага канчаткова сфармавалася (не без дапамогі праваслаўнага духавенства) рэлігійная дактрына ўлады, паводле якой маскоўскі князь быў няпроста «могуществом, силой Бога на земле», а яго рэальным увасабленнем – «Спасителем, Мессией всего народа Божьего». І як апафеоз цезарапапізма, прагучалі на Вялікім Маскоўскім Саборы 1666 – 1667 гг. словы епіскапа і мітрапаліта Паісія Лігарыды пра тое, што «царь именуется Богом и имеет право на богоименование». Цар Аляксей Міхайлавіч шчыра верыў у тое, што ён «наместнік самога Бога на зямлі» [5, с. 70 – 186]. Схільнымі былі так лічыць і пазнейшыя расейскія імператары, хіба што з той папраўкай, калі не намеснікамі Бога, дык «орудием Всевышнего, посредством которого Всевышний управляет Российскою империей» [5; 208; 216; 220].

Што датычыць рымска-каталіцкага духавенства і станаўлення Польшчы як дзяржавы – пра гэта гутарка будзе ісці ў наступных раздзелах.

У другой палове XX ст. рэлігійныя і канфесійныя фактары істотнай ролі ў палітычным жыцці славянскіх народаў не адыгрывалі.

Такім чынам, духавенства розных хрысціянскіх канфесій прымала актыўны ўдзел у фармаванні базавых каштоўнасцей культур славянскіх народаў, уплывала і было ініцыятарамі незалежнасці і стварэння сваёй дзяржаўнасці. Нацыянальныя цэрквы выступалі ў якасці аб'яднаўчых нацыянальных культурна-грамадскіх цэнтраў, кансалідавалі дух нацыі, супрацьдзейнічалі палітыцы дэнацыяналізацыі з боку пануючых іншародных народаў. З другога боку, канфесійнае супрацьстаянне блізкамоўных народаў і нацыянальная царкоўна-канфесійная адасобленасць была прычынай размежавання аднаго і таго ж этнасу (да прыкладу, сербы і харваты), спрыяла фармаванню яго ў асобныя этнічныя групы паводле рэлігійна-канфесійных прыкмет.

2.3. Поліканфесійныя фактары ў фармаванні культурна-гістарычнай свядомасці беларускага народу

У пяпярэдніх падраздзелах мы вызначылі, што рэлігійныя і канфесійныя фактары з'яўляюцца істотнымі фактарамі культуратворчага працэсу кожнага народу. У гэтым сэнсе беларускі народ не застаецца выключэннем. Калі ж улічваць спецыфіку нашага даследавання, мэтазгодна звярнуцца да разгляду кожнае з хрысціянскіх канфесій, якія мелі месца ў Беларусі, з пазіцый іх залежнасці і стасункаў з дзяржаўнымі структурамі і іх уплывамі ў фармаванні рэлігійнай, этнічнай і нацыянальнай свядомасці народу.

Дадзеная праблема выклікана неадназначнымі ацэнкамі ролі канфесій і духавенства ў сучаснай беларускай гістарыяграфіі. Звычайна гісторыя канфесій з'яўляецца задзелам даследаванняў прадстаўнікоў духавенства альбо тых, хто выконвае дзяржаўны заказ, з характэрнай матывуючай прадузятасцю альбо сімпатыяй да той ці іншай канфесіі і ідэалогіі [12; 14; 84; 85; 106; 107;120; 386]. Заўважым, што канфесійная гісторыя, асабліва на тэрыторыі Беларусі, – вельмі супярэчлівая і складаная праблема, каб выносіць пакуль што адназначныя ацэнкі. Калі даследаванням канфесійных гісторыкаў Царквы ўласцівы, з большага, апалагетычны характар сваёй канфесіі, дык свецкім гісторыкам часта не хапае філасофска-тэалагічнага асэнсавання сутнасці падзей і з'яваў. Больш падрабязную інфармацыю пра канфесійную гісторыю можна знайсці ў артыкуле С. Марозавай [152].

Не маючы намеру праводзіць аналіз разнастайнай канфесійнай палемікі, адзначым толькі, што шэраг аўтараў стараюцца больш-менш аб'ектыўна ацаніць поліканфесійныя фактары нашай гісторыі і даць ім належнае месца ў духоўным, нацыянальным і культурным жыцці народу. Прытым, заўважым, найбольш вострыя дыскусіі ўзнікаюць вакол пытанняў уплываў рымска-каталіцкага і ўніяцкага фактараў. У гэтым сэнсе варта звярнуць увагу на ацэначныя крытэрыі ўніяцтва А. Астапенкам. Не будучы прыхільнікам такога веравызнання, ён, між іншым, піша: «Калі не засяроджвацца на няяснай моўнай праблеме, паднятай у сувязі з прыняццем уніі, і выкінуць надуманы тэзіс аб уніі як нацыянальнай веры беларусаў, то выразна выступае станоўчы бок уніі як абаронцы веры продкаў – праваслаўнай веры – ад наступу лацінства і, тым самым, захавання самабытнасці беларусаў як нацыі» [9, с. 586]. Зразумела, што шмат каму гэты тэзіс здасца надуманым, але ў параўнанні з артадаксальнай прадузятасцю і варожасцю да ўніяцтва з боку праваслаўных – гэта добры крок да разумення сітуацыі з пазіцыяў нацыянальнай канцэпцыі асэнсавання беларускай гісторыі.

Неадназначную ацэнку выклікаюць некаторыя заявы І. Чароты. Так, узвышаючы рускую праваслаўную духоўнасць у кантэксце беларускай культуры (ніхто не супраць такой пастаноўкі пытання), І. Чарота стараецца выкінуць па-за духоўны нацыянальны кантэкст творчую спадчыну беларусаў-католікаў і ўніятаў. Прынамсі, І. Чарота піша: «З многага, што

недапушчальна абмінаць у нашых развагах, асабліва значэнне мае хрысціянскасць народнага светапогляду, інакш кажучы – народнае хрысціянства беларусаў, глыбока і шматстайна адлюстраванае вуснай народнай творчасцю, уключаючы, найперш, паэзію... А пры падыходзе аб’ектыўным, які падразумявае, натуральна, і крытычнасць, мы маем поўнае права і гонар паўтарыць услед за Ф. М. Дастаеўскім: «Усе народныя пачаткі ў нас, па існасці сваёй, выйшлі з Праваслаўя» [168, с. 4].

Цяжка зразумець, які сэнс укладае аўтар у панятак «*народнае хрысьціянства беларусаў». Але* «*пры падыходзе аб’ектыўным»* трэба ведаць, што «*ўсе народныя пачаткі ў нас»* пайшлі ад паганства – этнічнай культуры дахрысціянскага перыяду. Трансфармацыя хрысціянскай ідэі ў народнай свядомасці перакрыжавалася з свядомасцю паганскай і на доўгі час застыла ў часе. Больш аб’ектыўным было б гаварыць пра іх сінтэзу не толькі ў дачыненні да народных пачаткаў, але і да народнай свядомасці. Магчыма, «народнае хрысціянства беларусаў» – гэта і ёсць сінтэз паганства і праваслаўя? Але прычым тут Дастаеўскі? Можа, І. Чарота хацеў сказаць пра ўплывы Праваслаўнай царквы на фармаванне беларускай нацыянальнай культуры – тады яму варта было б звярнуцца да Адама Станкевіча: «... Галоўным дзейнікам культурнага разросту й разьвіцьця Беларускага народу, вобак з іншымі, была хрысьціянская рэлігія, была Праваслаўная царква. Так, хрысьціянства, як даўней, было ў Беларускім народзе й цяпер (16 ст. – Аўт.) галоўным сродкам маральнай і грамадзкай супольнасьці, сродкам яднаньня беларускага народу» [229, с. 78].

Але, відаць, Іван Чарота прынцыпова не чытае тых беларускіх аўтараў, якія не належаць да яго канфесіі, што, дарэчы, сцвярджаецца не толькі прадмовай, але і падборкай твораў у «Анталогіі беларускай хрысціянскай паэзіі». Між тым, чытаем далей: «Дапускаем, што такое сцвярджэнне ў некага можа выклікаць папрок: маўляў, нашто размяжоўваць народ паводле веравызнання, вылучаючы адных праваслаўных. Але тут няма падстаў для папрокаў, а тым больш для крыўды. У сказаным – не больш і не менш толькі сведчанне ісціны і гістарычнай праўды, а яшчэ хіба што папярэджанне наконт небяспекі стану, пры якім належыць забыцца, што ўся наша спрадвечная існасць вымаўлялася не інакш як праз духоўных падзвіжнікаў, угоднікаў Божых» [168, с. 5].

Той факт, што ў кожнага сваё сведчанне і свая праўда, гаворыць пра тое, якія мы далёкія ад сапраўднай праўды. Але, чытаем далей:

«Мы як народ у часе і прасторы сцвярджаліся святымі, што праззялі ў зямлі Беларускай. – Еўфрасіней Полацкай, Кірылам Тураўскім, Антоніем, Іаанам, Еўстафіем Віленскімі, Аўраваміем Смаленскім, Елісеем Лаўрышаўскім, Юліаніяй Альшанскай, Сафіяй Слуцкай, Афанасіем Брэсцкім, Гаўрыілам Беластоцкім, Георгіем Магілёўскім, Іаанам Кармянскім, навамучанікамі... Калі не імі, тады кім?» [168, с. 5].

Мы ж, як народ адметны, самабытны, з уласнай псіхікай, свядомасцю, ментальнасцю, характарам сцвярджаліся ў часе і прасторы ня толькі тымі святымі, да якіх апялюе Чарота, але яшчэ і Язафатам Кунцэвічам, Андрэем Баболем, сьв. Казімерам... Бо вельмі вялікі сумнеў бярэ наконт таго, што існасць і свядомасць нашых прарокаў (можна іх яшчэ назваць патрыярхамі і апосталамі беларускага нацыянальнага адраджэння) Ф. Багушэвіча, Б. Эпімах-Шыпілы, Янкі Купалы, В. Ластоўскага, братоў Луцкевічаў і шмат-шмат каго іншых (у гэтым шэрагу мы маем на ўвазе і беларускае каталіцкае духавенства) сцвярджалася праз уяўленне духоўных падзвіжнікаў, якіх пералічыў Чарота (апрача Кірылы Тураўскага і Еўфрасіні Полацкай). Не верыцца ў тое, што К. Каліноўскі, альбо Ф. Багушэвіч, ці Янка Купала захапляліся і натхняліся (сцвярджаліся ў прасторы і часе) дзейнасцю Апанаса Берасцейскага. А вось той факт, што святы Баболя быў для Янкі Купалы прыкладам святасці, мужнасці, чалавечнасці, сцвярджаецца паэмай самога паэты «Сьвяты Андрэй Баболя» (у анталогіі адсутнічае). І, зразумела, калі К. Каліноўскі, Ф. Багушэвіч і Янка Купала не натхняліся тымі святымі, якімі натхняецца І. Чарота, дык гэта і ёсць не што іншае, як богаадступніцтва:

«Паўторым, калі не адкрытую багаборчасць (а яна мела месца таксама), дык богаадступніцтва беларуская літаратура пачала выяўляць досыць часта (відавочна не толькі нам і не толькі цяпер). Можна ўспомніць, напрыклад, артыкул Антона Луцкевіча «Бунт проці Бога» [9], у якім гэта адзначалася на прыкладах творчасці Кастуся Каліноўскага, Францішка Багушэвіча, Янкі Купалы і нават Казіміра Сваяка (ксяндза Канстанціна Стаповіча). Наступнікі згаданых як вядома, «бунтавалі проці Бога» усё больш і больш – адно блюзнерства Крапівы чаго вартае! – апантана клічучы ў «светлую будучыню». Да чаго ж прыклікалі, прывялі? На сённяшні дзень да таго, што канчаткова размыты адрозненні высокага і нізкага, дабра і зла, хараства і пачварнасці, вечнага і мінучага, што дзеці і ўнукі нашы выхоўваюцца на злабадзённых лозунгах альбо на ўведзеных у ранг вышэйшай мудрасці пустых жартах розных джэнтльменаў загадзя купленай удачы, нейкіх клубачоў, вясёлых напаказ і вынаходлівых у здзеклівасці, што вышэйшага ўзроўню творчасцю лічыцца ўвасабленне грахоўнасці, што як самыя роднасныя словы пачалі інтэрпрэтавацца духоўнасць і духоўка... Не варта рабіць выгляд, пэўна ж, быццам бы ва ўсім гэтым няма віны «агітатараў, гарланаў, главароў» і вышэйзгаданых «бунтароў», якія доўгі час выдавалі за духоўнае тое, што разбурала верай і традыцыяй усталяваныя арыенціры...» [168, с. 10].

[9] З'яўленне артыкула Антона Луцкевіча «Бунт супраць Бога» тлумачыцца тым, што аўтар артыкула захапіўся пратэстанцтвам і на шматлікія рэчы стаў глядзець паводле пратэстанцкай ідэалогіі. Пры ўважлівым прачытанні артыкула можна было б спаслацца не на «бунт супраць Бога», а на «бунт супраць бяссіля ідэі Бога» ў развязванні нацыянальнага пытання, што і хацеў давесці аўтар на прыкладах згаданых беларускіх пісьменнікаў. Як толькі ў І. Чароты павярнуўся язык іх абвінаваціць у «богаадступніцтве», цяжка сказаць.

Дык вось, хто ўва ўсім вінаваты: Кастусь Каліноўскі, Францішак Багушэвіч, Цётка, Янка Купала і нават беларускі каталіцкі святар Кастусь Стаповіч (Казімір Сваяк).

Ад такіх заяваў робіцца няёмка. Рэч не ў тым, што чуецца голас Вялікага Інквізітара паводле М. Бярдзяева, і не ў тым, што праваслаўны маральіст, далёка не хрысціянскімі меркамі, судзіць і абвінавачвае гонар нацыянальнай літаратуры, увогуле такія падыходы, як узвялічваць і ўсхваляць адны вартасці шляхам прыніжэння і знішчэння другіх – лічацца нетактычнымі і нават амаральнымі. Няёмка робіцца ад таго, што аўтар жадае перапісаць гісторыю беларускай культуры на свой праваслаўна-расійскі капыл. І ў такой гісторыі, калі і будзе месца католікам В. Дуніну-Марцінкевічу, К. Каліноўскаму, Ф. Багушэвічу, Я. Купалу, Цётцы, К. Сваяку, дык тое, якое рыхтуе ім І. Чарота, – незайздроснае месца [262, с. 147 – 157]. У такой гісторыі, зразумела, не будзе месца не толькі беларускаму каталіцкаму духавенству, але і беларускім католікам увогуле.

У якасці параўнальнага прыкладу з тым, што прапануе Чарота, хацелася б прывесці цытату беларускага каталіцкага святара: «Словам, Беларускі народ, будучы раздвоены рэлігійна, духоўна, мусіць шукаць адзінства, мусіць шукаць сваёй рэлігійнай і нацыянальнай сынтэзы... Адзінства гэта належа прадусім праводзіць у плошчы гарманійнага нацыянальнага і рэлігійнага сужыцьця беларусаў каталікоў і праваслаўных... У нашых узаемных адносінах павінны больш зварочваць увагі на тое, што нас луча ў хрысьціянстве, чым на тое, што нас дзеліць» [229, с. 78].

Але да адзінства і лучнасці, калі меркаваць паводле «Прадмовы» І. Чароты, відаць, яшчэ вельмі і вельмі далёка. Глыбока ў нашай свядомасці засталіся ўяўленні канфесійнай варожасці і непрыхільнасці адзін да аднаго, якія былі пасеяныя ў свой час прадстаўнікамі розных канфесій.

Увогуле ў аснову крытэрыя аб'ектыўнасці павінен быць пакладзены аксіялагічны фактар дзейнасці той ці іншай канфесіі, перш-наперш, на карысць рэлігійна-духоўнага ўдасканальвання народу, астатняе – гэта праблемы рэалізацыі і дасягненне боскай дасканаласці, чаму будзе плённа спрыяць праца ў сферы нацыянальна-культурнага і дзяржаўнага самавызначэння народу, але такая праца не павінна быць першаснай у дзейнасці духавенства. Калі ж тая ці іншая канфесія не служыць рэлігійным і нацыянальным інтарэсам народу, яна не мае перспектывы і з цягам часу можа стаць непатрэбнай. У такіх выпадках звычайна на дапамогу канфесіі прыходзіць дзяржава з адпаведнымі адміністрацыйным апаратам, структурамі, інстанцыямі.

Так, поліканфесійнасць можна разглядаць, аналізаваць і ацэньваць з рознага боку: і як шматварыянтнасць увасаблення хрысціянскага ідэалу, і як мнагавектарнасць у развіцці культуры, і як дзяржаўна-канфесійную экспансію і барацьбу з перспектывай дэнацыяналізацыі карэннага этнасу. Як бы мы не падыходзілі да поліканфесійнасці беларускай гісторыі, кожны падыход мае свае мінусы і плюсы.

У дадзеным падраздзеле нас цікавіць не столькі канфесійнае супрацьстаянне і барацьба за выжыванне, колькі сам рэзананс такой барацьбы. Заўважым, што гутарка не ідзе пра рэлігійны, альбо хрысціянскі фактар, – гутарка ідзе пра канфесійную палітыку, пры якой хрысціянскі фактар калі і прысутнічаў, дык далёка не на першым месцы. Безумоўна, гутарка ідзе пра хрысціянскія канфесіі і кожная такая канфесія павінна адпавядаць свайму рэлігійнаму прызначэнню хрысціянскім зместам, але ў дадзеным кантэксце маецца на ўвазе знешняя, сацыялагізаваная і запалітазаваная форма праявы жыцця той ці іншай канфесіі. Пад тэрмінам «канфесія», у нашым выпадку, трэба разумець не столькі яе веравызнаўчы панятак, колькі сацыяльна-палітычны фактар супрацы свецкай і духоўнай улады, залежнасць і падпарадкаванне духавенства дзяржаўнай уладзе і палітычнай волі кесара. Адказ на пытанне: як такая супраца і палітыка ўплывала на сацыякультурныя працэсы, а менавіта, працэсы фармавання ментальнасці, светапогляду, рэлігійнай і нацыянальнай свядомасці народу? – будзем лічыць за гіпатэтычную мэту нашага даследавання.

Нагадаем, што тэндэнцыя падпарадкаваць Царкву палітычнай уладзе звязана з імем першага «прыдворнага багаслова» епіскапа Яўсея Кесарыйскага, «раболепствующего» перад дзяржавай. Такому «антыхрысціянскаму замаху імперыі» супрацьстаяў у тым жа IV ст. св. Афанасій Вялікі. Слушна заўважыў праваслаўны гісторык Царквы: «У кожным стагоддзі будуць існаваць свае «яўсеі» і «афанасіі», і перавага таго ці іншага боку будзе накладваць свой адбітак на адносіны Царквы з дзяржавай-кесарам» [58, с. 37].

У дадзеным выпадку нас цікавяць такія адносіны на этнічнай тэрыторыі Беларусі, дзе хрысціянскія канфесіі як веравызнанні часта выкарыстоўваліся ў міждзяржаўных і міжнацыянальных сутыкненнях у якасці ідэалагічных і палітычных сродкаў, што не толькі не адпавядала, але і супярэчыла хрысціянскаму зместу і нічога не мела агульнага з сапраўднай верай.

Адзначым, што прыняцце хрысціянства ў X ст. Полацкам паводле ўсходне-візантыйскага абраду і Туравам, паводле абраду заходняга, заклала асновы беларускай культуры як культуры сінтэзуючай два тыпы хрысціянства. Не адмаўляючы ў важнасці фактару хрышчэння старажытнай Русі, адзначым, што рэлігійная патрэба, як з’ява духоўнай неабходнасці, у дадзенай акцыі істотнага значэння не адыгрывала. Можна доўга дыскутаваць наконт матываў, якія былі вырашальнымі пры прыняцці хрысціянства ў Тураве[10] і кіеўскім князем Уладзімірам у Кіеве[11], але як бы там ні было, – Русь, збольшага,

[10] Князь Святаполк быў жанаты з Гертрудай, дачкой польскага караля Баляслава. Разам з Гертрудай у Тураў прыехалі і рымска-каталіцкія святары і біскуп. Так Тураў паступова стаў хрысціцца паводле заходняга варыянту хрысціянства.

[11] Матывы вядомыя, але іх варта згадаць. Асабіста князя Уладзіміра: «Не аддаша Анну, возьму и Византию!» – імператар Васілій: «За язычника не оддам!»; палітычны – саюз з Византыяй быў больш выгадным, чым такі ж саюз з Рымам; самадзяржаўны, альбо як узор для пераймання – імператар Візантыі валодаў найбольшай сакралізаванай уладай; рэлігійны – уся Заходняя Еўропа пакланялася новаму Богу і з паганцамі не хацела мець ніякіх стасункаў; трансцэдэнтны – усё было з волі Бога (пры такім матыве ўсе пытанні здымаюцца і навуковыя метады трацяць усякі сэнс).

хрысцілі гвалтоўна. Ужо на гэтым этапе становіцца відавочнай канфесійна-палітычная і сілавая дамінацыя кіеўскага князя і яго дружыны з паўсюдным насаджэннем усходняга варыянту хрысціянства[12]. Першы рускі Мітрапаліт перыяду Яраслава Мудрага, Іларыён Кіеўскі прызнаваў, што хрышчэнне ў Кіеве было гвалтоўным: « <..> со страхом перед повелевшим крестились, ведь было благоверие его с властью сопряжено» [5, с. 59]. Ноўгарадскія падзеі 989 г., як Дабрыня і Пуцята хрысцілі крыжам і мячом Ноўгарад, яскрава пацвярджаюць факт палітычнай акцыі хрышчэння. Новая вера ад самага пачатку закладвалася не як рэлігія нізоў і бедных, як адбывалася ў Рымскай імперыі, а як веравызнанне пануючай дынастыі і набліжаных да світы князя, што асаблівага даверу ў людзей і іх свядомасці не выклікала. Тым больш, што хрысціянскія прынцыпы «палюбі бліжняга свайго», «не забі» і іншыя былі праігнараваны тымі, хто іх павінен быў прадэманстраваць. Фармаванне царкоўнай арганізацыі ў Кіеўскім княстве праводзілася паводле сцэнару візантыйскіх імператараў – цэзарапапізму. А ў пазнейшыя часы, на прыкладзе Масковіі і Расійскай імперыі, лёгка прасочваецца сакралізацыя культу свецкай улады на чале з царом-бацюшкам і поўнае падпарадкаванне дзяржаве рэлігійных і канфесійных інстытутаў [5; 208; 216; 220].

У XIII – XVI стст. канфесіі становяцца моцным сродкам уздзеяння на палітычныя працэсы ў Вялікім Княстве Літоўскім. Так, Міндоўг у залежнасці ад канкрэтнай палітычнай выгады прымае хрысціянства і мяняе абрады. Магчыма, такія манёўры князя ў той час былі адзіным паратункам для княства (з аднаго боку нямецкія ордэны крыжаносцаў пагражалі зброяй і хрысціянскай місіяй заходняга абраду, з другога – прэтэнзіі паўднёвых і ўсходніх рускіх княстваў і пагроза татараў), але тады вельмі цяжка гаварыць пра веру. Вялікалітоўскія князі Гедымін і Альгерд асаблівай руплівасці ў хрысціянізацыі не прымалі. Пры іх мірна ўжываліся

[12] Для пацвярджэння прывядзём некалькі цытат з кнігі Андрэевай Л. А.: «Византийская мифология власти провозглашала, что василевс действует, царствует и живет «во Христе», его деятельность божественна, его правление – совместное с Христом. Из этого построения логически вытекал священный характер императорской должности. Император становился объектом культа. Его жилище получило наименование «священного дворца», его облачение, как и дворец, также было священно… Выбор между восточным и западным христианством зависел от того, в какой из ветвей христианства вопрос о власти решался для княжеской власти наиболее благоприятно. Князю Владимиру, стремившемуся во что бы то ни стало укрепить свою власть, не было никакого резона принимать западное христианство и разделять власть с Папой. Обладая обширной информацией о государственном устройстве Восточно-Римской империи, княжеская власть нашла в ней именно то, что искала. Следует учитывать и влияние того обстоятельства, что при отце Владимира, князе Святославе, русские ставили задачу возведения своего ставленника на константинопольский престол. Возможно, что и сам Владимир мечтал овладеть византийским троном и видел себя, а не византийского василевса, единым христианским царем… Известно, что условием принятия крещения князь Владимир выдвигал династический брак с византийской принцессой. Василевс Василий II отправил в жены Владимиру свою сестру Анну, которая много слез пролила, не желая этого брака, но государственный интерес Византии по нейтрализации Руси пересилил эмоции, «ибо много зла наделала Русь».

ўсходні абрад хрысціянства (Праваслаўе) і паганства, фармаваліся свае асаблівасці праваслаўя. Магчыма, пры такім ходзе падзей Вялікае Княства Літоўскае стала б праваслаўнай дзяржавай, альбо, як пісаў вядомы гісторык Праваслаўнай Царквы В. А. Беднов: «...западнорусским великим княжеством (как Москва восточнорусским), если бы брак великого князя Литовского Ягелла в 1386 г. с польской королевой Ядвигой, дочерью Людовика Венгерского, и, как следствие этой женитьбы, политическое соединение Литвы с Польшей не изменили резко течения истории и не направили его по совершенно иному руслу; Литва должна была сделаться католическим государством и воспринять польскую культуру» [14, с. 14].

Вялікалітоўскі князь Ягайла, падобна кіеўскаму князю Уладзіміру як хрысціцелю, ахрысціў пад уплывам польскіх місіянераў старажытную Літву паводле заходняга абраду. Далучэнне пэўнай часткі тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага да Каталіцкага Касцёла (лацінскі абрад) у XIV–XV стст. не магло спрыяць адзінству духу і маналітнасці хрысціянскае веры ўсходняга абраду ў Вялікім Княстве, але паспрыяла афіцыйнаму ўмацаванню пазіцый каталіцтва, і больш глыбокаму азнаямленню і прыняццю заходне-еўрапейскага варыянту культуры. Такім чынам быў закладзены пачатак не толькі духоўнага раздваення народу і грамадства, гэта быў пачатак жорсткай дзяржаўна-палітычнай, культурнай і міжканфесійнай барацьбы, чынны ўдзел у якой прымалі «кесары» і духавенства.

Вітаўт, стаўшы вялікалітоўскім князем, праводзіць палітыку стварэння самастойнай праваслаўнай Літоўскай (Наваградскай) мітраполіі [155, с. 84 – 143]. Вітаўт добра разумеў, што канфесійная незалежнасць не толькі павысіць аўтарытэт яго ўлады і княства, але можа стаць гарантам незалежнасці княства.

«Вітаўт, як трэба думаць, быў чалавекам абыякавым да рэлігіі, – адзначаў расійскі гісторык Е. Галубінскі. – Ён чатыры разы хрысціўся: да 1386 г. ён быў праваслаўным, а другі раз ахрысціўся разам з Ягайлам у 1386 г. паводле каталіцкага абраду (лацінства); пасля з-за палітычных канфліктаў з Ягайлам, ён зноў хрысціўся ў праваслаўе, а калі з Ягайлам была ўстаноўлена згода і Вітаўт стаў князем Вялікага Княства, ён зноў перахрысціўся ў лацінства» [57, с. 371 – 372].

Спрэчнае, на нашу думку, меркаванне наконт рэлігійнасці Вітаўта. Не трэба забываць, што Вітаўт быў не місіянерам, а дзяржаўным мужам, палітыкам, канфесійная прыналежнасць якога ў часы ВКЛ часта была вырашальнай у лёсе дзяржавы і ходзе гістарычных падзеяў, а не прыкметай рэлігійнасці. Вітаўт «аказываў чынную падтрымку і апякунства каталіцтву з палітычных меркаванняў... Спачуваў больш літоўцам, чым рускім і, відаць, стараўся вызваліць іх ад культурнага ўплыву апошніх. Каталіцтва ў яго вачах – адно з найбольш моцных сродкаў для гэтай мэты... Разам з праваслаўем шло да літоўцаў абрусенне. Вітаўту трэба было як можна больш узмацніць розніцу між Літвою і Масквою...» [14, с. 31].

Пераемнік Вітаўта Свідрыгайла, перайшоўшы з каталіцтва ў праваслаўе, стаў ліквідатарам заходняга абраду: разбураў і паліў рымска-каталіцкія храмы, выганяў з Літвы каталіцкіх біскупаў і манахаў-лацінян. Жыгімонт Кейстутавіч быў прыхільнікам «лацінян» і праводзіў жорсткую барацьбу ў вынішчэнні праваслаўнай веры. Пры ім практычна быў закладзены трывалы фундамент рымска-каталіцкай канфесіі, а ў далейшым – прэрагатыва польскай палітычнай і канфесійнай экспансіі.

Не спрыяла рэлігійнасці і хрысціянскаму перакананню ў Вялікім Княстве Літоўскім і такая з’ява, як права патранату, пры якім царкоўныя пасады сталі займаць паводле прызначэння «патронаў» – мясцовых магнатаў, землеўласнікаў і самім каралём. Вельмі часта на гэтыя пасады траплялі выпадковыя людзі, не адпавядаючыя царкоўнаму сану, без глыбокіх рэлігійных перакананняў, амаральныя ў сваіх паводзінах і ў жыцці, што кампраметавала ў вачах вернікаў не толькі праваслаўе, але і хрысціянскую ідэю ўвогуле.

Трэба прызнаць, што і надалей ні адна з канфесій не праявіла сябе самастойна як з’ява духоўнай неабходнасці. У пратэстанстве (кальвінізм) найбольш відавочны палітычны ўхіл – аўтарытэт Мікалая Радзівіла Чорнага і дзяржаўная падтрымка на ўзроўні караля Рэчы Паспалітай Жыгімонта II Аўгуста. Контррэфармацыя, актыўная дзейнасць езуітаў і – такая ж падтрымка на ўзроўні Стафана Баторыя. Царкоўная Унія 1596 г., – не адмаўляючы важнасці адзінства хрысціянскай Царквы, адзначым, што без вырашэння праблемы на дзяржаўным узроўні, без падтрымкі караля Жыгімонта III Аўгуста і вярхушкі магнатаў і шляхты, для якіх рэлігійныя патрэбы не былі лёсавырашальнымі, такая унія была б немагчымай; і тады, калі палітычны фактар Уніі страціў сваю вагу, яна стала непатрэбнай уладам, магнатам, феадалам і духавенству. Праваслаўную частку насельніцтва ВКЛ паступова брала пад сваю апеку Масковія. У расійскай гістарыяграфіі гэта тлумачыцца тым, што праваслаўным у ВКЛ былі створаны такія невыносныя ўмовы, што яно вымушана было звярнуцца за падтрымкай (яскравы прыклад гэтаму – Афанасій Філіповіч).

Але трэба прызнаць і той факт, што не столькі праваслаўныя ў ВКЛ цікавіліся і цягацелі да Масковіі, шукаючы ў яе абаронцу, колькі Масковія цікавілася імі ў якасці аб’екту, які апраўдваў бы іх захопніцкія інтарэсы і прэтэнзіі на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Такім чынам Праваслаўе як інстытуцыя стала выкарыстоўвацца Масковіяй як адзін з рычагоў дзяржаўнай унутранай і знешняй палітыкі нароўні з іншымі дзяржаўнымі структурамі.

Пры такой канфесійнай барацьбе (паводле народнай свядомасці: чыя ўлада, таго і вера) нельга не ўлічваць дзяржаўныя і каралеўскія прывілеі як важны і пераконваючы аргумент на карысць пераходу ў той ці іншы абрад.

Як вынікам такой напружанай канфесійнай і палітычнай барацьбы стала адсутнасць нацыянальнай кансалідацыі і ўпадак хрысціянскай ма-

ралі. Трапна ахарактарызаваў гэты перыяд беларускі праваслаўны святар: «Пры гэткім скрыжаваньні разнародных ідэй і ўплываў працякала да 17 ст. наша грамадзкае жыцьцё, у аснове якога не было яснай, самаістай палітычнай мысьлі, ні нацыянальнага імя, нягледзячы на значны ўздым культуры, які мы можам прасьлядзіць на пісаных помніках. Наша змаганьне адрадзіла праваслаўе, змацніла Маскву, выклікала да жыцьця казацтва, але не дало беларускаму народу ні нацыянальнага веравызнаньня, ні дзяржаўнай ідэалёгіі, ні нават нацыянальнага імя. Палітычна наш край і народ фігуруюць як Літва. Па веравызнаньні разьбіваецца на некалькі абозаў, бесканечна зацятых і варожых сабе: праваслаўных, каталікаў, уніятаў, рознавераў» [127, с. 44].

XVIII ст. – цяжкае стагоддзе для беларускай нацыянальнай культуры. У поліканфесійным плане перамога контррэфармацыі забяспечыла пануючае становішча польскаму рымска-каталіцкаму духавенству, але гэта не стала трыумфам каталіцкай веры – хутчэй за ўсё гэта быў трыумф дзейнасці езуітаў. Менавіта ў гэты перыяд нараджаецца мода на веру. Такую сітуацыю трапна ахарактарызаваў Адам Мальдзіс: «Вонкавая, сляпая набожнасць («Вер, не капайся!») ахапіла ўсе слаі, істотна ўплывала на быт, на норавы. Калі ў часы Сярэднявечча ідэалам быў рыцар, у часы Рэнесансу – вучоны, то цяпер – фанатык, кананізаваны Рымам блажэнны або святы» [149, с. 58]. І такія фанатыкі ў большасці выстаўляліся ў якасці ўзору для пераймання, але іх вера і фанатызм не былі зразумелымі для іншых. Менавіта гэтым можна растлумачыць кантрасты свядомасці і паводзінаў тагачаснага насельніцтва: «Набожнасць і забабоннасць шляхты спалучаліся ў XVIII стагоддзі з амаральнасцю і разбэшчанасцю» [149, с. 66]. А сюды яшчэ можна дадаць п’янства, распусту і жорсткасць. Чалавек контррэфармацыі, – піша далей Адам Мальдзіс, – забіўшы іншага, станавіўся на калені і слязліва, доўга і прыніжана маліўся, каб яму адпусцілі грахі. У адной руцэ ён звычайна трымаў бізун, у другой – ружанец [149, с. 75]. А ў цэлым, што шляхта XVIII ст., што простыя сяляне ў жыцці кіраваліся не столькі хрысціянскімі цнотамі, колькі прыроднымі патрэбамі, інстынктамі, паганскімі звычаямі і рознымі нагаворамі.

І такая сітуацыя з рэлігійнасцю была ў кожнае з існуючых на той час канфесій, нягледзячы на тую розніцу, што пануючай канфесіяй было каталіцтва (лацінскі абрад), уніяцтва стала «мужыцкай» і «халопскай» верай, а праваслаўе апынулася на грані вымірання як чужаземная і непатрэбная вера. Улічваючы поліканфесійны характар палітычнай барацьбы праз усю гісторыю беларускага народу, варта прывесці наступную цытату: «Каля 1717 г. усе тыя разнастайныя захады ў вынішчэнні праваслаўя ў Польшчы, якія прымяняліся на працягу XVII ст., прыводзяцца ў строгую сістэму з канкрэтнай мэтай не проста «падавіць» праваслаўе ці падмяніць яго ўніяй, але цалкам акаталічыць і апалячыць рускі народ. Гэта сістэма выкладзена ў вядомым праекце па вы-

нішчэнні праваслаўя і рускай народнасці ў Польшчы, які быў пададзены сойму 1717 г. і пасля разасланы па павятовых сойміках» [14, с. 302]. Трэба думаць, што «строгая сістэма з канкрэтнымі мэтамі» была дзяржаўнай праграмай Рэчы Паспалітай.

У нацыянальным аспекце польскі фактар ў XVIII ст. выцясняе «ліцьвінства» – старабеларускія вялікалітоўскія традыцыі, і Рэч Паспалітая атаясамліваецца з Польшчай. Палітыка паланізацыі ахапіла ўсе праявы сацыяльна-культурнага жыцця, у тым ліку і Грэка-каталіцкую (уніяцкую) царкву. Сумніўна было б прагназаваць у такой Рэчы Паспалітай беларускую будучыню не толькі праваслаўным, але і католікам, і ўніятам.

У Расійскай імперыі ад часоў Пятра Першага (утварэнне Царкоўнага Сіноду) праваслаўнае духавенства было пастаўлена ў становішча, залежнае ад чыноўніцтва, і функцыі яго і структуры паступова зрасталіся з чыноўніцкімі.

Адразу ж пасля таго, як толькі тэрыторыя Беларусі трапіла пад уладу Расіі, Праваслаўнай царкве была даручана галоўная роля ў замацаванні «рускіх начал» і ратаванні «рускай веры» ў «западно-рускім» краі. Ужо першы мінскі праваслаўны епіскап Віктар Садкоўскі ў Слуцку пагражаў мясцоваму праваслаўнаму духавенству за іх беларускую мову і дамагаўся, каб яны гаварылі толькі па-расейску: «Я вас скорэню, зьнішчу, што б і языка не было вашего проклятого літовского і вас саміх; я вас у зсылкі порозсылаю, альбо ў солдаты поотдаю, а своіх з закордону (гэта значыць з Расіі) понавожу» (9)» [47, № 60, с. 15].

«Пагроза Садкоўскага ня была пустою, – піша а. Леў Гарошка, – царыца Кацярына II хутка пасьля першага падзелу Рэчыпаспалітае пасылала на занятыя абшары праваслаўнае духавества з глыбіны Расеі і з Смаленшчыны, але таму, што яны і ўмыслова і духова стаялі шмат ніжэй за мяйсцовае беларускае духавенства, а так-жа дзеля прывязаньня да Каталіцкае Царквы усх. абраду, дык вернікі іх байкатавалі...» [47, № 60, с. 15].

Архіўныя дакументы царкоўных кансісторый сведчаць пра шматлікія факты неадпаведнасці таго ці іншага праваслаўнага святара свайму сану праз сістэматычнае п’янства, разбой, пралюбадзейства і іншыя прыкрыя ўчынкі і дзеянні [169]. Таму і не дзіўна, што аўтарытэт духавенства, асабліва праваслаўнага, быў не на высокім узроўні. Прынамсі, переканаўчыя довады гэтаму знаходзім у рускай (расійскай) публіцыстыцы таго часу: «... наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского народа. Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Кого русский народ называет дурья порода? Попов... Не есть ли поп на Руси для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства?» [19, с. 710]. Ці не стала гэта прычынай таму, што «... православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга: эта круговая порука очень понятна» [76, с. 644 – 645].

І такая «парука» назіраецца праз усё XIX ст., стагоддзе, у якім Расійская імперыя робіць неймаверныя высілкі ў паўночна-заходнім рэгіёне ў замацаванні «рускіх начал» – тут свецкія і духоўныя ўлады не могуць уявіць свайго існавання адзін без аднаго. На высокія царкоўныя пасады прызначаюцца людзі не паводле сваіх глыбокіх рэлігійных перакананняў, а паводле аддадзенасці царскай палітыцы.

Чытаючы дзённік а. Міхала Галубовіча, праваслаўнага епіскапа Мінскага і Слуцкага, складваецца ўражанне, што яго аўтарам з'яўляецца свецкая асоба: чырвонай ніткай праз усе нататкі праходзіць пачуццё абыякавасці да веры і адсутнасць глыбокай рэлігійнай (праваслаўнай) перакананасці [311] (для параўнання можна пачытаць дзённікі Блажэннага а. Юры Матулевіча, альбо а. Казіміра Сваяка) [156; 213]. А што ўжо тады гаварыць пра прыхадское духавенства, якое таксама, відаць, не вызначалася апостальскай самаахвярнасцю ў служэнні Хрысту.

Нешта падобнае патрабавалася і ад кіраўніцтва Рымска-каталіцкай і Грэка-каталіцкай Цэркваў. Узначаліць іх епархіі маглі людзі, выключна лаяльныя да царскай палітыкі, здольныя да кампрамісаў і згодніцтва, а не, дык і да супрацоўніцтва.

Шукаць у гэтым рэлігійны аспект не прыходзіцца. Такім чынам, да кіраўніцтва хрысціянскіх канфесій у першай палове XIX ст. прыходзілі людзі, альбо з нізкай рэлігійнай свядомасцю, альбо з яе адсутнасцю ўвогуле. Найбольш яскрава гэта праявілася ва Уніяцкай Царкве. Павел Бабтоўскі, друкуючы карэспандэнцыю вядомага ўніяцкага дзеяча а. Антона Сасноўскага, адзначае, што чытанне гэтых пісем дае яскрава адчуць усю глыбіню падзення грэка-ўніяцкай царквы і настойлівую неабходнасць рэформы [24, с. 4 – 5]. Альбо, чаго вартыя факты, калі ўніяцкія мітрапаліты Язэп Сямашка і Васіль Лужынскі подкупам (складвалі адпаведныя сумы Міністэрству па веравызнанні) дамагаліся арышту альбо высылкі тых уніяцкіх святароў, якія былі супраць пераходу ў праваслаўе [378, с. 59]. З іх дапамогай многія ўніяцкія святары апынуліся ў выгнанні ў Арлоўскай, Валагодскай, Курскай, Разанскай, Чарнігаўскай і ў іншых расійскіх губернях.

Увогуле ліквідацыя Грэка-каталіцкай Царквы была ганебнай старонкай расійскай канфесійнай палітыкі, асабліва калі ўлічыць, што праводзілася яна далёка не хрысціянскімі метадамі і праводзілася ў мэтах павышэння статуса і ўзмацнення ролі Праваслаўнай Царквы ў Беларусі [280, с. 42, 62 – 77]. Парадокс такой палітыкі ў тым, што Праваслаўе ўзносілі не шляхам духоўнай дасканаласці, узорамі правамернасці, глыбіні існасці веры і рэлігійных пачуццяў, а шляхам прынукі, гвалту, забароны і канчатковага знішчэння адной з хрысціянскіх канфесій. Гісторыя гэта нечым нагадвае хрышчэнне Ноўгарада.

Прывядзём некалькі фактаў пра «добровольное воссоединеніе» з кнігі польскага даследчыка. Так, узначаліўшы адміністрацыю Пінскай дыяцэзіі, Язафат Булгак звяртаецца да варшаўскага нунцыя з лістом (1795 г.), у якім

прыводзіць факты выкарыстання праваслаўнымі духоўнікамі войска і паліцыі пры навяртанні ўніятаў на праваслаўную веру. Праваслаўнае духавенства не аргументамі евангелічнымі, а шантажам пры дапамозе войска прымусова пераконвала людзей, матывуючы, што гэта воля царыцы, і калі хто і надалей застанецца ва ўніяцкай царкве, дык аўтаматычна стане яе ворагам. Прытым нязгодным пагражалі двайным рэкруцкім тэрмінам, трайным падаткам і ўвогуле высяленнем з краю. З дапамогай войска адбіралі ключы ад цэркваў і арыштоўвалі ўніяцкіх святароў [378, с. 30 – 32]. Нейкай асаблівай рэлігійнай патрэбы ў ліквідацыі ўніяцтва не было, а таму не рэлігійнымі матывамі, а выключна палітычнымі імперскімі патрэбамі кіравалася расейская чыноўніцтва і праваслаўнае духавенства ў навяртанні ўніятаў у праваслаўе. Вось чаму галоўнымі «місійнымі» сіламі ў гэтым былі расійскія вайскоўцы, дзяржаўныя чыноўнікі і атачэнне царыцы. Праваслаўнае духавенства ў гэтай справе было паслухмяным выканаўцам палітычнай волі. Гвалт, падман, арышты і пазбаўленне маёмасці вернікаў уніяцкай Царквы былі рэгулярным рэпертуарам той палітыкі [378, с. 30 – 34]. Паводле загаду Язэпа Сямашкі, епіскапа Літоўскай уніяцкай епархіі, у 1836 г. сталі рэдагаваць спісы парафіян – лаціннікаў і тых, хто некалі перайшоў з уніяцтва, вярталі пад юрысдыкцыю Сямашкі. Калі самі віноўнікі пераходу ўжо не жылі, дык вярталі іх дзяцей, нягледзячы на тое, што яны былі ахрышчаны і выхаваны ў рымска-каталіцкай царкве [378, с. 178]. Агітацыйна-прапагандысцкая праца па «дабравольным» далучэнні да праваслаўя суправаджалася гвалтоўнымі і рэпрэсіўнымі метадамі. 593 уніяцкія святары, не зважаючы на ніякія пагрозы, адмовіліся даць подпісы і мяняць веру – усіх іх ізалявалі ад грамадства высылкай у манастырскія турмы. 160 з іх былі высланы ў глыб Расіі і ў Сібір [47, № 62, с. 11].

Згодных прыняць праваслаўе сярод уніяцкіх святароў у Літоўскай дыяцэзіі было 81,44 %, у Беларускай дыяцэзіі – 18,60 %. Негатыўныя адносіны духавенства Беларускай дыяцэзіі да царскай палітыкі мелі шмат прычын, але сярод іх трэба вылучыць тое, што вялікую ролю ў гэтым адыграў грэка-каталіцкі мітрапаліт Язафат Булгак сваёй непахіснасцю, а яшчэ трэба адзначыць вялікі і трывалы ўплыў езуіцкіх калегіяў і Полацкай акадэміі на фармаванне духавенства таго рэгіёна [378, с. 204].

Зразумела, мітрапаліт Язафат Булгак аказаў істотны ўплыў на духавенства сваім асабістым прыкладам. Але, што да езуіцкіх калегіяў, дык варта адзначыць, што існавалі такія калегіі і ў Гродне, і ў Вільні, і ў Пінску, і іншых гарадах і мястэчках Літоўскай епархіі. Ці не адыграў тут істотную ролю фактар суседства: уніяты Беларускай епархіі добра ведалі, што такое «царскае вера» і найменш жадалі быць з «маскалямі» адной веры. У той жа час больш аддаленыя ад расійскіх межаў літвіны Літоўскай епархіі адчувалі пагрозу з боку Польшчы і праявілі сябе больш індыферэнтнымі да царскай палітыкі, магчыма, несвядома, уяўляючы, што ў дадзенай сітуацыі для іх выбару не было.

Расійская дзяржаўная ідэалогія, паводле ўвараўскай трыяды «праваслаўе, народнасць, самадзяржаўе», імкнулася захаваць міфалагізаваную святасць і падняць аўтарытэт Царквы, але, у сапраўднасці, справа больш адпавядала імперскай сутнасці дзяржавы. Найбольш папулярны расійскі гімн на словы А. Пушкіна «Песнь о вещем Олеге» з прыпевам «...так за царя, за Родину, за веру / мы крикнем громкое “ура”...» – усё раставіў на сваё месца паводле іерархіі імперскіх каштоўнасцей святасці і дзяржаўнасці. У такой іерархіі ў грэка-католікаў не заставалася аніякіх шанцаў.

Вельмі мала заставалася шанцаў і ў католікаў – гэта яшчэ адзін аспект канфесійнай палітыкі: «Мясцовым уладам напачатку трэба было падняць статус праваслаўя ў вачах мясцовага насельніцтва. Чыноўнікі няраз заўважалі, што аўтарытэт каталіцтва як «панскай» рэлігіі, асабліва ва ўспрыняцці сялянства, часцей быў вышэйшым, чым праваслаўя. З гэтай нагоды яны, падымаючы нефармальны статус «господствующей религии», стараліся загітаваць народ перайсці ў «царскую религию». Павінна было быць аўтарытэтным вызнаваць тую ж рэлігію, што і цар. Пры пераходах каталіцкага насельніцтва ў праваслаўе, як і ў іншых выпадках, выкарыстоўвалася практыка «кнута і праніка». Іншы раз пасля змены веравызнання сяляне атрымлівалі некаторыя матэрыяльныя выгады (надзелы зямлі, лес на забудовы, грошы і г. д.), давалі 5 руб. срэбрам, шляхце давалі магчымасць сяліцца на казённай зямлі і быць на дзяржаўнай службе, вызваляліся ад працэнтнага збору, пазбягалі высылкі» [226, с. 325 – 326]. Добрая частка ўніятаў пасля ліквідацыі сваёй веры адмовіліся ад хрысціянскіх рытуальных патрэбаў (набажэнствы, споведзь, прычасце, хрысціць дзяцей, браць шлюб і г. д.): у каталіцкі касцёл хадзіць ім было забаронена, а ў праваслаўную царкву не ішлі прынцыпова самі і дзяцей не пускалі. У сувязі з гэтым з’явілася новае вызнанне – «упартыя» («упорствующие»). І нават у пашпартах на старонцы, дзе ішла гутарка пра веравызнанне, можна было сустрэць такі надпіс «упорствующий», што адзначала наступнае: дадзеная асоба належыць да праваслаўя, але ігнаруе патрэбы і абрады такой веры [371, с. 124 – 125].

Пераканаўчыя аргументы прыводзіць а. Леў Гарошка: «Калі оберпракурорам Сьвяцейшага Сыноду стаўся Пабеданосцаў (1880 – 1905), дык насільная русыфікацыя праз Праваслаўную Царкву даходзіла да нечуваных разьмераў. Расейскі гісторык Зарнов кажа, што «Пабедоносцев і прыклад да гвалтоўнае русыфікацыі ўзяў з нямецкае ідэі дэнацыяналізацыі славянаў. Але адкуль бы ён ня ўзяў прыкладу, у тых вобласьцях Расейскае Імпэрыі, дзе насельніцтва не было праваслаўным, Праваслаўная Царква сталася «сымбалем русыфікацыі і крыніцаю прасьледаваньня языка і веры мяйсцовага насельніцтва» (15)» [47, № 60, с. 16]. Да слушных высноваў прыходзіў а. Леў Гарошка, калі гаварыў «пра прычыны бальшавіцкае рэвалюцыі, якія могуць быць у тым, што расейская Царква, займаючыся палітыканствам да такое ступені занядбала сваю ўласьцівую рэлігійную працу, і духоўнае жыццё ў народзе замерла і пачаўся расклад» [47, № 60, с. 19].

А такіх прыкладаў, у якіх мэтанакіравана ігнаруюцца ўладай і духавенствам духоўныя патрэбы народу, свабодны выбар веравызнання, хрысціянская мараль і этыка, можна прывесці вельмі шмат. Штучны падзел веры на «рускую» і «польскую» (такі ж падзел духавенства) уцягнуў абедзве канфесіі ў сферу палітычнай барацьбы, у якой хрысціянскі кантэкст заставаўся толькі на ўзроўні абавязковага і кантралюючага абраду. Пры такім падыходзе не прыходзіцца гаварыць пра высокі ўзровень рэлігійнай свядомасці духавенства. Калі ў Заходняй Еўропе духавенства страціла свае ўплывы ў XVI ст., але захоўвала пэўную дыстанцыю ад свецкай улады, што, у прыватнасці, не ўратавала Захад ад факту «Бог памёр» (Ф. Ніцшэ), дык на ўсходзе Еўропы духавенства страціла сваю святасць, дэсакралізавалася, дзякуючы метадам і дзеянням, мэтам і разлікам канкрэтных прадстаўнікоў царкоўнага і дзяржаўнага пагаднення. Духавенства імкнулася да сакралізацыі ўлады і тым самым дэсакралізавала сябе. Атрымалася так таму, што XIX ст. стала стагоддзем дамінацыі «кесарыйскага» духавенства (альбо «кесараўскага»), якое наклала яшчэ большы адбітак на аўтарытэт Царквы, паніжаючы і зводзячы яе ролю да сферы меркантыльных, свецкіх і гандлёвых інтарэсаў самога духавенства. Маем на ўвазе дзейнасць як праваслаўнай, так і каталіцкай іерархій. Да прыкладу, у польскай гістарычнай літаратуры адмоўна ацэнена дзейнасць Магілёўскага архіепіскапа С. Богуш-Сестранцэвіча: «Дзейнасць Сестранцэвіча пакінула пасля сябе злыя зярняты, ад якіх доўга яшчэ не змаглі пазбавіцца яго наступцы. Той дух згоды з царызмам, што супярэчыць сутнасці каталіцтву, якое не прызнае над сабой вяршэнства свецкай улады, у гісторыі сталі звычайна называць «духам Сестранцэвіча» [379, с. 32]. Зразумела, што «дух Сестранцэвіча» не зусім супадаў з «духам польскасці», але і сам «дух польскасці» больш належыць да дзяржаўнай прэрагатывы, а не рэлігійнай: каталіцкай альбо хрысціянскай.

Калі іншы раз прыходзіцца чуць, што гістарычна так склалася, і выразы «паляк» і «католік», «рускі» і «праваслаўны» ўспрымаюцца ў нас як сінонімы, разумееш усю недарэчнасць такога стэрэатыпу. Не гістарычна, а амаль што стагоддзямі свядома і мэтанакіравана адбывалася зліццё рэлігіі з народнасцю. Як вынікам такога працэсу было: 1) вымыванне хрысціянскага элементу веры (больш важным было не тое, што ты хрысціянін, а тое, што ты католік альбо праваслаўны, г. зн., належыш ці да адной, ці да другой вялікай нацыі альбо дзяржавы, а адсюль – прывілеі, бо пераход з адной канфесіі ў дзяржаўную даваў такія магчымасці); 2) забыццё і ігнараванне нацыянальных правоў меншых народаў, падпарадкаванне іх волі моцнага і ўладу маючых, поўная іх асіміляцыя і знікненне.

Такім чынам, тое ці іншае кесарства, метадай найменшых намаганняў і супраціву (маўляў, у нас адна рэлігія, адзін народ, адна культура), пашырае свае ўладанні і набывае бясплатных і паслухмяных работнікаў з ліку меншых альбо асіміляваных народаў. Гэта шлях паўзучай імперскай

анексіі, якім звычайна фармуюцца і ўмацоўваюцца імперыі. Таму і не дзіўна, што менавіта такім шляхам пасля Люблінскай Уніі пашырыла свае ўплывы на ўсход Каралеўства Польскае як Рэч Паспалітая, а ў XIX ст. адпаведную палітыку стала праводзіць Расейская Імперыя [264, с. 282 – 290].

Часткова можна толькі вітаць польскі супраціў такой палітыцы, але ў дадзеным выпадку пытанне не ставілася аб забароне польскай мовы альбо ліквідацыі Рымска-каталіцкай Царквы ў Прывіслянскім краі. На самай справе барацьба адбывалася не з прычыны знікнення сваёй мовы і веры, і нават не за душу беларуса (што любілі часта падкрэсліць самі беларусы), барацьба адбывалася за канкрэтную тэрыторыю, тэрыторыю, на якую абгрунтавана і не без падстаў прэтэндавалі абодва бакі: тое, што не хацела траціць Польшча, хацела набыць Расея, як у плане тэрытарыяльным, так і дэмаграфічным, і духоўным [264, с. 282 – 290].

Цікавая характарыстыка беларуса XIX ст. падаецца паводле «Материялов для географии и статистики России, собранных офицерами Генерального штаба по Минской губернии: «Даследуйце душу былога ўніята і вы часцей знойдзеце ў ёй такія рысы, якія прама ўказваюць на поўны індыферэнтызм, на нейкую абыякавасць у справах веры. Спытайце, напрыклад, у былога ўніята, якой ён веры: «а казённай, паночку», – адкажуць вам некаторыя, разумеючы пад гэтай назвай, вядома, веру праваслаўную, іншыя ж і цяпер працягваюць даваць ёй уціхую назву схізмацкай» [279, с. 42].

Нізкі ўзровень рэлігійнасці сялян адзначаўся чыноўнікамі, этнографамі, прадстаўнікамі польскай і расійскай інтэлігенцыі. І. Лахніцкі даводзіў, што сяляне Гродзеншчыны не ведаюць якой яны веры, таму што каталіцкі ксёндз рэдка з'яўляецца ў плебаніі і займаецца сваімі фундушамі, а ўніяцкі святар больш заклапочаны ў пошуках сродкаў, каб пракарміць сваю шматлікую сям'ю [280, с. 71]. Князь М. Хаванскі, генерал-губернатар усходніх рэгіёнаў Беларусі ў 1824 г., пісаў мітрапаліту Язафату Булгаку, што «в некоторых местах невежество крестьян столь велико, что они не знают даже христианских молитв». Апрача гэтага ён звярнуўся да міністра асветы і духоўных справаў А. Галіцына, каб той абавязаў каталіцкае і ўніяцкае духавенства займацца рэлігійным выхаваннем беларускіх сялян [280, с. 71].

У часопісе «Вестник Западной России» акцэнт рабіўся на нізкай рэлігійнай свядомасці католікаў: «Ніжэйшы клас народу, які вызнае каталіцтва, калі і мае (а гэта пад сумнівам), дык вельмі мала рэлігійных перакананняў. Ён мяняе веру, не адчуваючы ў сябе моцных духоўных перажыванняў. Яго вера грунтуецца не на свядомым разуменні яе ісцін, а на прывычцы, калі так можна сказаць, і пагэтаму, змяняючы веру, ён адмаўляецца толькі ад прывычкі, што не так цяжка для чалавека, як перемена пераканнняў. Хадзіць па прывычцы ў касцёл, слухаць там казанні ксяндза і гукі аргана, зусім не разумеючы іх сэнсу, і па прывычцы гаварыць зацвер-

джаныя малітвы, якія часта таксама не зразумелыя, – усё гэта не вялікая даніна каталіцтву, не вялікі задатак рэлігійнага пачуцця» [207, с. 213].

Не менш трапную характарыстыку беларусаў даваў рымска-каталіцкі святар Ян Васілеўскі з нагоды візітацыі беларускіх парафій: «Народ той – мучанік XIX стагоддзя знаходзіцца ў поўным забыцці. Ніхто яго добра не ведаў і не стараўся пазнаць. Маральны і эканамічны стан тых людзей раздзірае сэрца: занядбанасць, прыніжанасць, духоўная цемната і ўбогасць; разрознены сярод іншаверцаў, ён не ведае прынцыпаў сваёй веры і, як вынік таго, кіруецца ў жыцці сапсутымі звычаямі... А між тым, ён здольны да найвышэйшых і ўзнёслых праяваў культуры. Варта толькі дакрануцца да таямніц яго жыцця: колькі там талентаў і анікому невядомых геніяў? Колькі людзей высокага характару, колькі ўзорных мужоў, матак, дзяцей?.. А колькі светлых сэрцаў б’ецца пад мужыцкай сярмягай?.. Калі ж гэты люд і цяпер такі цёмны і немаральны, дык толькі таму, што да гэтага часу ніхто не падаў яму руку дапамогі, ніхто не хацеў на яго карысць ахвяравацца. Яго грахі ў значнай меры і грахі нашы, – ксяндзоў і абывацелей, – грахі нядбайства, маруднасці, злога прыкладу...» [394].

Пра невысокі ўзровень рэлігійнасці палешукоў у першай чвэрці XX ст. пісаў беларускі каталіцкі святар а. Язэп Германовіч: «... Што да веры – тут блізка ўсе праваслаўныя. Але толькі з назовы «праваслаўныя», бо запраўды цемната рэлігійная пануе тут страшэнная. Я сам быў у адной вёсцы пасьля каляд: ці паверыце? – з вёскі, што мае паўтараста хат, ані адзін ня быў у царкве праз усе каляды! А да царквы вёрст шэсьць (...). Ня дзіва, што ў такой цемры жыруюць розныя нездаровыя элементы, як сэкты баптыстаў і мэтодыстаў, а нават палітычныя душагубы – камуністы. Народ наогул добры, але цёмны і запушчаны» [2, с. 1].

Хрысціянскі Бог для народа заставаўся ўсё ж той патаемнай, невядомай і незразумелай асобай. Адметнасьць гэту адзначыў Вінцэсь Каратынскі: «Навука Хрыста зрабіла на яго толькі фармальны ўплыў: селянін нізашто ня сядзе за стол, не вымавіўшы пацеры, але вымаўленых пацераў не разумее» [104, с. 181].

З такім жа разуменнем пацераў увайшоў беларускі селянін у XX ст., сустрэў рэвалюцыі і войны і адзінае, што вынес ён з такой хрысціянскай навукі, дык гэта нездаровую прадузятасць да прадстаўнікоў не сваёй («польскай» альбо «рускай») веры. Кесарыйскае духавенства дамаглося свайго: некалі адзіны народ быў падзелены на два варожыя лагеры як паводле веры, так і паводле культуры, палітыкі, дзяржаўнасці. І, магчыма, дзякуючы толькі беларускаму кансерватызму і абыякавасці, удалося пазбегнуць значных канфесійных сутычак на гэтай падставе.

«Шмат што паказвае, што праваслаўнае насельніцтва на беларускіх землях у значнай меры выяўляла абыякавасьць як да ўнійнай акцыі, так і да праваслаўнай рэакцыі. У 20-х гадох насельніцтва некаторых праваслаўных парафіяў сапраўды прымала ўніяцкіх сьвятароў, аднак магло пры-

няць і праваслаўных, калі б такая магчымасьць была. Не пратэставала яно і ў часе вайны, калі перасьледавалі ўніяцкіх сьвятароў і вярталі праваслаўных. Важным жа быў перадусім абрад, а не тэалягічныя тонкасьці, пра якія вернікі, праўдападобна, не мелі глыбейшага паняцьця. Вось характэрны прыклад: у студзені 1928 г. сотні жыхароў праваслаўнага прыходу ў Фастах падпісалі просьбу аб іх далучэньні да Каталіцкай Царквы ўсходняга абраду, а летам 1944 г., калі іх уніяцкі пробашч Васіль Гапановіч пакінуў прыход і выехаў на Захад, сотні тых жа прыхаджан падпісалі пэтыцыю аб іх далучэньні да Праваслаўнай Царквы. Падобным быў фінал дзейнасьці астатніх уніяцкіх парафіяў» [272, с. 438].

Такім чынам, напрошваюцца наступныя высновы: сам факт прыняцця хрысціянства і яго далейшае пашырэнне ў сярэдневякоўі не стаў з’явай унутранага суперажывання і пераарыентацыяй свядомасці, не быў той духоўнай неабходнасцю і патрэбнасцю, якая робіць грамадства не толькі рэлігійным, але і высокаадукаваным. У людской свядомасці новая вера ўспрымалася з разуменнем таго, што так трэба: трэба так хрысціцца, хадзіць у царкву, так маліцца, але гэта мала каго пераконвала ў неабходнасці адрачэння ад язычніцкіх вераванняў.

Хрысціянства, пры ўсім яго гуманізме, пры ўсёй любові да бліжняга (абсалютна не зразумелыя для ўчарашніх паганцаў паняткі), стала з’явай сацыяльна-палітычнай неабходнасці. Ці не з гэтай нагоды вельмі ўстойлівымі аказаліся паганскія звычаі ў людской свядомасці.

Каб пазнаць і палюбіць Бога так, як гэта патрабавалася, патрэбны былі стагоддзі. Як не дзіўна, але перашкодай у гэтым часта былі і тыя, ад каго залежала гэта пазнанне – духавенства. Перыяд сярэдневякоўя, альбо паводле існуючага стэрэатыпу – перыяд тэакратыі, на самай справе не быў такім. Духавенства замяніла сабой уладу рэлігійную, г. зн. – уладу Бога па вобразу і падабенству дзяржаўнай структуры (кшталту пракуратуры) – і тут не важна, якую канфесію яно ўяўляла. Калі б каталіцкае духавенства данесла б Хрысціянскі ідэал так, як гэта належала было зрабіць, ці ўзнікла б тады патрэба ў праваслаўі... і, наадварот, у адносінах да Вялікага княства Літоўскага. Канфесіі як сродак дасягнення дзяржаўна-палітычных мэтаў, прымусовыя пераходы з адной канфесіі ў другую, нацыяналізацыя веры і, нарэшце, дзяржаўнае ўмяшанне ў справе ўратавання праваслаўя ў XIX ст., яскрава сведчаць, што хрысціянская ідэя была недзе на другасным плане, а г. зн., што шлях да Бога падмяняўся шляхам да «кесара» з усімі адсюль выцякаючымі палітычнымі хібамі. Нельга адназначна сцвярджаць, што народ абыякава ўспрымаў такі гандаль Богам, але яму, у большасці, было ўсё роўна, якога заўтра аб’явяць бога [264, с. 282 – 290].

Другая справа, як гэты «гандаль» уплываў на яго свядомасць, якая доўгі час знаходзілася на ўзроўні паганска-хрысціянскага пераходу. Такая колькасць хрысціянскіх багоў і іх прапаведнікаў, якая звалілася на долю беларускага народу, выклікала недавер і падазрэнні да гэтых багоў. Ва

ўсякім разе, кансерватызм беларусаў у многім тлумачыцца такім жа недаверам і падазрэннем да ўсяго новага. Але ўсё новае не ўспрымалася паводле ўласнага пераканання. Да новага, ці даўно забытага старога, звычайна, трэба было альбо прывыкаць, альбо прыстасоўвацца. Беларусы прыстасоўваліся. Элементарная рэлігійная непісьменнасць, няведанне хрысціянскай этыкі і маралі пакінулі беларуса на мяжы прыроды і грамадства. Грамадства дыктавала свае ўмовы, але гарантыю на выжыванне прыходзілася шукаць у прыродзе (зямлі). Адсюль – такі ўзровень міфалагізацыі ўсяго, што звязана з зямлёй у беларускім фальклоры, а пасля ў мастацкай літаратуры. Памылкай было б лічыць беларускую рахманасць (паслухмянства), цярпімасць (талерантнасць) і пакорлівасць заслугаю хрысціянства альбо ў значэнні хрысціянскіх цнотаў (каштоўнасцей). Не верыцца, што адпавядалі гэтым якасцям людзі Вялікага княства Літоўскага XIV – XVI стст. А калі народ быў пастаўлены ва ўмовы паслухмянасці, цярпімасці, пакорлівасці (пастаўлены дзяржавай з адабрэннем царквы), дык ён, падзеля фізічнага выжывання, вымушаны быў стаць такім. Ратаваў ён не душу (пра яе ён мала што ведаў), ратаваў ён тое, што было ад прыроды – цела, што было ад зямлі. Адсюль – уласная зацікаўленасць, як спосаб выжывання альбо інстынкт самазахавання, дамінавала над грамадскімі інтарэсамі. Аснова такой дамінанты нагадвала чымсьці супрацьпастаўленне дзяржаўна-палітычнай і хрысціянскай зацікаўленасці. Магчыма, апошняе служыла ўзорам. Дарэчы, наконт узору. Тут варта згадаць этычныя і маральныя прынцыпы, якія былі закладзены ў Старым Запавеце, якія ўвасабляліся ў людскую свядомасць паступова, паволі, з разуменнем іх неабходнасці і адсутнасці перспектывы іншага шляху. Не маглі быць лёсавырашальнымі і служыць для апраўдання ні арыентацыя на волю большасці, ні сляпое падпарадкаванне сіле меншасці. Для народу Ізраіля крытэрыем ацэнкі тых ці іншых дзеянняў з’яўлялася іх адпаведнасць альбо неадпаведнасць Боскаму Вучэнню [277, с. 55]. За абраным народам стаяў Бог Яхвэ, і гэта разумеў кожны, што і стала жыцця- і культурасцвярджальнай асновай існавання нацыі.

За беларускім народам стаяў хрысціянскі Бог, але шлях да яго часцей праходзіў праз маскоўска-расійскую альбо польска-варшаўскую дзяржаўныя дактрыны.

На пытанне: «чаму так атрымалася?» можна дыскутаваць бясконца. Вацлаў Ластоўскі ў свой час акцэнтаваў увагу на тым, што «Царквы нацыянальнай мы не маем... Мы не маем, падобна жыдам, сваёй асобнай рэлігіі, якая б нас аддзяляла ад другіх блізкіх і далёкіх нам народаў... Рэлігійнай індывідуальнасці ў нас няма, а яшчэ горшае – няма волі знайсці сабе рэлігійную індывідуальнасць... Патрэбна ўтварэнне такой формы хрысціянскай царкоўнай арганізацыі, якая б, не аглядаючыся ні на ўсход, ні на захад, стаяла на грунце нашых нацыянальных інтарэсаў» [131, с. 322, 397, 414].

Спроба асэнсавання панятку «нацыянальная царква» была прапанавана С. Падокшыным: «Па-першае, гэта легітымна незалежная царква (у той ці іншай форме), якая, не парываючы сувязей з роднаснымі і вышэйстаячымі царкоўнымі структурамі, здольная прымаць самастойныя рашэнні. Па-другое, гэта царква, якая, не ўступаючы ў супярэчнасць з веравучэннем і культам, зыходзіць у сваёй дзейнасці з нацыянальных інтарэсаў, г. зн. з надзённых жыццёвых інтарэсаў народа, грамадства, дзяржавы, і ў той жа час не апускаецца да ролі прыслужніцы, апалагета ўлады. Гэта царква здольная выконваць ролю духоўнага настаўніка нацыі, носьбіта высокіх маральных і грамадзянскіх ідэалаў і ў той жа час супрацьстаяць уладзе, калі яе дзейнасць разыходзіцца з гэтымі ідэаламі» [196, 102]. Нельга не пагадзіцца з высновамі беларускага філосафа ў тым, што «на працягу некалькіх апошніх стагоддзяў ніводнай з існуючых у Беларусі канфесій не ўдалося стаць агульнанацыянальнай царквой у той ступені, каб яна аб'яднала ўсю беларускую нацыю...» [196, с. 106].

І тым не менш, нягледзячы на тыя фактары, спрыяльныя і неспрыяльныя, які мелі месца ў гісторыі беларускага народу, варта прызнаць, што ў гэтым разнастайным канфесійным руху кожная з канфесій прыўнесла свой непаўторны ўклад у фармаванне адметных і якасных рысаў беларускай культуры.

2.4. Каталіцкі фактар у фармаванні беларускай культуры ў XIX ст.

У дадзеным выпадку хацелася б звярнуць увагу на новы віток адраджэння і фармавання беларускай культуры, як культуры ідэнтыфікаванай з канкрэтным народам і адпаведнай тэрыторыяй. Такія нацыятворчыя працэсы прыпадаюць на XIX ст. Ля іх вытокаў былі дзеячы розных канфесій, прадстаўнікі розных культурна-грамадскіх таварыстваў і палітычна-ідэалагічных лагераў. У асноўным – гэта была інтэлігенцыя, інтэлектуалы, перадавыя людзі свайго часу. Сярод іх было шмат і духоўных асоб, але збольшага, прэрагатыва культуратворчага працэсу на карысць беларусаў належала прадстаўнікам грэка-каталіцкага і рымска-каталіцкага веравызнанняў, што ў дадзеным кантэксце будзем мець на ўвазе як каталіцкі фактар.

У афіцыйнай гістарыяграфіі можна заўважыць тэндэнцыі да аднабаковасці ў асвятленні ролі канфесійнага фактару ў гісторыі беларускай культуры, а менавіта: усё, што мела дачыненне да каталіцтва і ўніяцтва, быццам бы, з'яўляецца чужым беларускаму народу і, толькі праваслаўе сфармавала адметную культуру нацыі (пра гэта, часткова, гутарка ішла ў папярэднім раздзеле), хоць факты, якраз, сцвярджаюць адваротнае. Зразумела, што ў гісторыі было рознае з боку кожнай канфесіі, але ні ў якім

разе нельга замоўчваць станоўчага фактару поліканфесійнасці, таго, што спрыяла ўвасабленню хрысціянскай маралі, фармаванню нацыі, шматвектарнаму развіцці яе культуры і яе кансалідацыі. Урэшце, такі падыход з'яўляецца больш важным і больш канструктыўным.

Але перш-наперш варта было б адзначыць найбольш важныя моманты сацыякультурнай сітуацыі, якая склалася напрыканцы XVIII – XIX стст.

Прыкладна, у гэты час у Еўропе назіраецца інтэнсіўнае фармаванне нацый і нацыянальных дзяржаўных утварэнняў паводле адпаведных прыкмет, што не магло не паўплываць на нацыянальную палітыку Рэчы Паспалітай. У XVIII ст. польскі фактар становіцца дамінуючым фактарам на сацыякультурнай прасторы Вялікага княства Літоўскага (сарматызм, самаапалячванне шляхты, польскамоўная літаратура, рэлігія, тэатр, музыка, заканадаўства, права). Рэч Паспалітая атаясамліваецца з польскасцю. Рэч Паспалітая і Польшча ўспрымаюцца як адна і тая ж з'ява, а словы з'яўляюцца сінонімамі. За насельніцтвам Рэчы Паспалітай (Польшчай) замацоўваецца адна назва паводле дамінуючай народнасці, якой былі палякі. (Характэрная з'ява для шматнацыянальных дзяржаваў). Такім чынам, беларусы, літвіны, літоўцы, украінцы атаясамліваюцца з палякамі. Пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, дамінацыя польскасці яшчэ больш узмацняецца. Польшча становіцца сімвалам барацьбы за вызваленне краю для ўсіх вышэйзгаданых народнасцяў. Пераканаўчымі довадамі дамінацыі польскасці могуць служыць наступныя факты, а менавіта: у ходзе сакрэтнага дазнання па Віцебскай губерні ў 1854 г. высветлілася, што, «нягледзячы на тое, што губерня ўжо даўно знаходзіцца ў складзе Расійскай імперыі, насельніцтва не перастала называць сябе палякамі, а праваслаўных – маскалямі. Памешчыкі ж размаўляюць або па-французску, або па-польску» [281, с. 41]; альбо архіепіскап Мінскі і Бабруйскі Рускай Праваслаўнай Царквы а. Міхаіл Галубовіч (беларус паводле паходжання) вёў свой дзённік за 1858 – 1860 гг. на польскай мове [311]. І падобных прыкладаў можна прывесці вельмі шмат. А становішча і адносіны да ўсяго гэтага простага народа вельмі трапна ахарактарызаваў беларускі рымска-каталіцкі ксёндз Адам Станкевіч: «Dla narodu bylo usiorouna: cużaja mowa polskaja, cużaja i rasiejskaja, ale da polskaj uzo jon byu prywyksy, dy usio uciskanaje, kryudzanaje, jak zausiody bywaje, mnoha u sabie maje maralnaj siły i krasy» [385, s. 57].

Намаганні вярнуць Рэч Паспалітую (1794, 1812, 1831 гг.), як агульную дзяржаву народаў, не апраўдаліся, што стала адной з прычын звароту да ўласнаэтнічнай гісторыі і культуры. Тым больш, што польскасць знаходзілася ў апазіцыі да расійскіх уладаў. Барацьба Расійскага царызму і Рускай Праваслаўнай Царквы з уніяцтвам і каталіцтвам, робіць гэтыя канфесіі апазіцыйнымі і яшчэ больш аб'ядноўвае іх з польскасцю. Такім чынам, этнаканфесійныя сферы падзяляюцца на дзве істотныя і варожыя часткі: палякі-каталікі (што адно і тое самае) і рускія-праваслаўныя (так-

сама, словы – сінонімы). Пры такім падзеле не заставалася месца для літвінаў альбо беларусаў – літвіны зыходзілі з палітычна-культурнай сцэны, а беларусы не паспелі ідэнтыфікавацца з новым імем і заявіць пра сябе настолькі, каб іх пачулі, заўважылі і лічыліся з імі. Але, каб не такая этнаканфесійная раскладка, магчыма, літвіны, у хуткім часе самавызначаліся як беларусы, бо такія тэндэнцыі назіраліся паўсюдна, але такому працэсу істотна перашкаджалі падзеі XIX ст. і адпаведная канфесійная і нацыянальная палітыка.

Праваслаўнае насельніцтва, у асноўным прыгонныя сяляне, невялікая колькасць беднай шляхты і мяшчане, істотнай ролі ў жыцці краю не адыгрывалі. Пры Рэчы Паспалітай выбітныя людзі вымушаны былі шукаць падтрымкі ў Маскве, але ўжо ў XIX ст. такая патрэба адпала. Праваслаўе стала пануючай рэлігіяй у краі, а з цягам часу і дамінуючай па колькасці вернікаў. Але ў параўнанні з каталіцкай меншасцю праваслаўная большасць заставалася ў большай пасіўнасці і абыякавасці да грамадска-палітычных і сацыякультурных праблем сучаснасці. У значна меншай колькасці яны былі заўважанымі ў народных хваляваннях, бунтах і паўстаннях 1831, 1863 гг. Тлумачылася гэта ў першую чаргу расійскай палітыкай сакралізацыі ўлады: выступаць супраць улады цара, было аналагічным выступленню супраць Царквы, а г. зн., супраць веры і Бога, бо царбацюшка – яго ж намеснік.

А яшчэ спрацоўвала звычайнае абалваньванне наконт таго, што праваслаўные, як на тэрыторыі былога ВКЛ, так і ў Расіі з'яўляюцца адным народам. Пры гэтым варта помніць, што: «найважнейшай падставай трыманьня Беларусаў пры Расіі, а таксама довадам расійскасьці беларускага краю была палітычна-паліцэйска-мілітарная сіла» [385, s. 60]. Вось чаму праваслаўная большасць асаблівай актывізацыяй у палітычных і культурна-грамадскіх працэсах не вылучалася. Шмат што залежала ад праваслаўнага духавенства, якое, нягледзячы на сваю слабаадукаванасць, было надзейным сродкам царскай палітыкі ў русіфікацыі «Паўночна-Заходняга» краю. Тым больш, што істотнай адметнасцю праваслаўнага духавенства Беларусі быў той факт, што сярод вышэйшай іерархіі не было тых, хто быў народжаны ў Беларусі. Большасць з іх паходзіла з Маларасіі і Расіі [280, с. 90]. З 25 іерархаў Праваслаўнай Царквы (Літоўскай, Мінскай, Магілёўскай і Полацкай епархій) за перыяд XVIII і першай паловы XIX ст. толькі тры былі выхадцамі з Беларусі (Міхаіл Галубовіч, Антоні Зубко і Васілій Лужынскі); епархамі яны сталі пасля ліквідацыі ўніі.

Тут варта нагадаць, што гутарка ідзе пра перыяд, калі фактар канфесійнасці з'яўляўся найбольш важкім аргументам этнічнасці (пазней народнасці): такія паняцці, як «каталіцтва» і «польскасць», «праваслаўе» і «рускасць» успрымаліся як сінонімы, таму і не дзіўна, што паводле такой аналогіі ўспрымалася і пэўная частка насельніцтва, якое выступала носьбітам і стваральнікам адпаведных этнічных культур.

У папярэдніх раздзелах мы звярнулі ўвагу на той факт, што роля хрысціянскіх канфесій і ўдзел духавенства ў гісторыі і фармаванні нацыянальнай культуры народаў, была вырашальнай (каталіцтва і каталіцкае духавенства ў гісторыі і культуры Польшчы і Славеніі; праваслаўе ў гісторыі Расіі, Балгарыі, Сербіі).

Трохі інакшай склалася сітуацыя ў беларусаў. Функцыю, менавіта, такой Царквы, магла б выканаць Грэка-каталіцкая Царква. Магла б, але гістарычна склалася так, што працэсы па кансалідацыі народу не былі паўнакроўнымі і, тым больш, не былі даведзенымі да свайго лагічнага завяршэння. У сувязі з такой пастаноўкай праблемы, варта некалькі словаў сказаць пра Грэка-каталіцкую Царкву і яе ролю ў гісторыі культуры Беларусі, тым болей, што ў беларускай гістарыяграфіі афіцыйная ацэнка Уніі не заўсёды выклікае захапленне. Найбольш грунтоўныя даследаванні Грэка-каталіцкай Царквы ў Беларусі былі праведзены С. Марозавай [151]. Даследчыца ў сваіх публікацыях падае вельмі цікавыя факты і абгрунтаваныя высновы наконт моўнай палітыкі ўніяцкага духавенства, а менавіта: «Узнікшы на хвалі контррэфармацыі, уніяцкая царква тым не менш выкарыстала народжаную Рэфармацыяй цікавасць да нацыянальнай мовы і дала ёй поўнае права грамадзянства ва ўсіх сферах сваёй дзейнасці (у паўсядзённым ужытку, казаннях, палемічнай публіцыстыцы, рэлігійнай літаратуры, справаводстве), акрамя літургічнай. (...) Дзеячы ўніі ўсвядомілі цяжар адказнасці за яе стан, узаконіўшы ў 1636 г. выкарыстанне ў сваёй царкве. Віленская базыльянская кангрэгацыя пастанавіла ў 1636 г., «абы отцове и братия закону нашого в церквах не иншым, але руским толко языком проповед слова Божого чинили» [Цэнтральны дзяржаўны гістарычны архіў Украіны ў Львове. – Ф. 408. – Воп. 1. – Спр. 827. – Арк. 111 – 112]. Зразумелая народу мова была той прыцягальнай сілай, дзякуючы якой уніяцкая царква здолела павесці за сабой значную частку праваслаўнага насельніцтва. Пры ўсёй гістарычна-культурнай супярэчлівасці ўніяцтва нельга не ўбачыць, што сярод нізавой часткі яго духавенства і ў патрыятычных базыльянскіх колах ажыццяўлялася супрацьдзеянне польскаму засіллю. Выкарыстанне і падтрымка ўніяцкай царквой нацыянальнай мовы спрыяла яе выжыванню ва ўмовах паланізацыі, станавілася фактарам этнічнай самасвядомасці, з аднаго боку, а з другога – спрыяла, садзейнічала дыферэнцыяцыі ўсходнеславянскіх этнасаў, паглыбленню моўнага бар’еру паміж беларусамі і рускімі. Уніяцкая царква, трэба аддаць ёй належнае, ні ў XVII, ні нават у XVIII ст. не стала фактарам масавай паланізацыі. У лінгвістычных катаклізмах канца XVI – першай трэці XIX ст. яна здолела захаваць сваю моўную спецыфіку і фактычна заставалася адзіным рэлігійным інстытутам, у якім у большай ці меншай меры паспяхова функцыянавала народная мова і беларуская рэдакцыя царкоўнаславяншчыны, што з’яўляецца паказчыкам уключанасці царквы ў нацыянальную культуру. «Увесь грэка-ўніяцкі народ размаўляе мовай

беларускай альбо маларасійскай, дзеці ўніяцкага духавенства ў доме сваіх бацькоў і па-за ім амаль выключна чуюць гэтую мову», – пісаў адзін з галоўных «ліквідатараў» уніі І. Сямашка [Записки Иосифа, митрополита Литовского. – Т. 1. – СПб., 1883. – С. 572]. «Уніяцкія прыхаджане, гаворачы адной простай беларускай гаворкай... польскіх казанняў не разумеюць, бо ўсе ўніяты складаюцца з сялянскіх саслоўяў і найбяднейшай шляхты», – канстатаваў у 1834 г. яго калега полацкі епіскап Смарагд [Шавельский Г. Последнее воссоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833 – 1839). – СПб., 1910. – Приложения. – С. 26]. Са скасаваннем уніі нацыянальнай мове не засталося месца ў афіцыйным царкоўным жыцці Беларусі: адну частку беларусаў, аправаславіўшы, прымушалі перайсці на расійскую мову; другую прыгарнуў касцёл, які культываваў пальшчызну [153, с. 213 – 222].

Полацкі арцыбіскуп Грэка-каталіцкай Царквы Якуб Адам Окіелла-Мартусевіч, каб супрацьстаяць русіфікатарскім тэндэнцыям у Царкве сваіх калегаў па іерархіі, выдаў у 1824 г. загад аб абавязковай падпісцы кожнага святара, «які дбае пра душы, каб яны падмацоўвалі сваіх парафіянаў у веры Хрыстовае Словам Божым на зразумелай мове». Факт гэты згадвае і А. Станкевіч [385, s. 46]. Незразумелымі ж мовамі на той час былі царкоўнаславянская, расійская і польская.

У другой палове 1820-х гадоў уніяцкі святар-канонік а. Антон Сасноўскі ў сваіх лістах не аднойчы звяртаў увагу на неабходнасць навучання ў духоўных семінарыях рускай мовы і мовы славянскай [24, с. 14, 29]. Тут варта ўслед за П. Баброўскім адзначыць, што лісты а. А. Сасноўскага з'яўляюцца вельмі важным гістарычным дакументам Уніі таго перыяду, калі вырашаўся не толькі лёс базыльян і лацінізатараў уніі з тэндэнцыямі ўпадку іх дзейнасці і ўплываў, але і відавочны паварот у асяродку белага духавенства да аднаўлення грэка-усходняга абраду ў набажэнствах, вяртанне да ўсходу, вяртанне да рускай царкоўнай старыны [24, с. 3].

Апошні ўніяцкі мітрапаліт Язэп Сямашка ў сваіх запісах пакінуў інфарацыю пра тое, што ў 1830 г. грэка-ўніяцкая калегія прыняла пастанову, ў якой даводзілася, што гаварыць Слова Божае народу на незразумелай яму мове не з'яўляецца годным хрысціянскага настаўніка і не мае карысці для слухачоў [84, с. 528].

Пераканаўчым аргументам «беларускасці» Уніі з'яўляецца той факт, што «гісторыя ўніі не ведае выпадку прызначэння на духоўныя пасады ўраджэнцаў Польшчы і прадстаўнікоў рымска-каталіцкага веравызнання. Уся ўніяцкая іерархія была мясцовага, беларуска-ўкраінскага паходжання і праводзіла інтарэсы сваіх народаў. Ужо сам факт абрання іерархіі з уласнага народа з'яўляецца паказчыкам нацыянальнага характару царкоўнай арганізацыі. Дадамо, што апошняя не была ўключана ў склад польскага касцёлу, а непасрэдна падпарадкавана Рыму» [153, с. 213 – 222].

Ціск і гвалтоўны перавод у праваслаўе моцна адбіўся на канфесійным і культурным раздваенні ўніятаў: адна частка былых уніятаў стала неўзабаве рабіцца «рускай», а другая стала акаталічвацца і апалячвацца. Але сярод этнаканфесійнага складу насельніцтва была і такая частка ўніятаў, якія моцна засумняваліся як у сваёй «рускасці», так і «польскасці». Пытанне можна паставіць і такім чынам: як неадназначная і супярэчлівая сітуацыя, у якой апынуліся ўніяты пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, істотна паўплывала на фармаванне іх свядомасці ў цэлым? У гэтым сэнсе варта звярнуцца да асобы Грэка-каталіцкага мітрапаліта Язафата Булгака. Варта звярнуцца хаця бы таму, што асобу гэтую, чамусьці, абышлі даследаваннямі польскія, расійскія і літоўскія даследчыкі. Ці не таму, што ў свой час мітрапаліт не праявіў сябе ў абароне іх інтарэсаў? Ці не таму, што, можа, меў ён свой погляд на гэты конт і яго погляд адрозніваўся ад іншых канфесійных, дзяржаўных і нацыянальных пазіцый?

Сярод іерархаў праваслаўнага, каталіцкага і ўніяцкага духавенства, Я. Булгак быў асобай найбольш адукаванай: абараніў у Рыме дзве доктарскія дысертацыі: па дагматычнай тэалогіі і па кананічнаму праву, валодаў разважлівым, засяроджаным, спакойным і рашучым характарам і, што найбольш уражвае, – вылучаўся глыбокай набожнасцю [161, с. 375].

Несумненна, аўтарытэт яго быў вельмі вялікім не толькі сярод духавенства і вернікаў розных канфесій (уніятаў, католікаў, праваслаўных, пратэстантаў), але і ў асяродку расійскай чыноўніцкай і прыдворнай наменклатуры, якая, у сваю чаргу, імкнулася скарыстаць (і часта скарыстоўвала) гэты аўтарытэт у сваіх мэтах. Доўгі час слова мітрапаліта было вырашальным, а пасля набыло глыбока сімвалічны сэнс – жыццё Грэка-каталіцкай Царквы ў Расіі атаясамлівалася з вобразам яе першага іерарха.

Толькі гэтыя факты пераканаўча гавораць аб неардынарнасці асобы ўніяцкага мітрапаліта. Звернем увагу на некаторыя моманты яго жыцця і дзейнасці; пастараемся зразумець матывацыі, паводзіны, учынкі, а ў цэлым, пазіцыю мітрапаліта ў той складанай і неадназначнай сітуацыі.

Так, мітрапаліт быў шчырым прыхільнікам Папы і хрысціянскай уніі, але быў супраць палітыкі рымска-каталіцкага духавенства па лацінізацыі ўніяцтва.

Больш таго, мітрапаліт Я. Булгак 1830-я гг. быў старшынёй Грэка-каталіцкай калегіі, але справамі калегіі кіраваў Я. Сямашка, быў мітрапалітам уніяцкай епархіі, але, практычна, яна знаходзілася ў руках В. Лужынскага, быў праціўнікам уз'яднання з праваслаўнымі, але ў той жа час быў членам сакрэтнага камітэту па ліквідацыі ўніяцкай царквы [281, с. 16].

Нагадаем, камітэт быў створаны паводле імператарскага загаду ў 1835 г. У яго ўвайшлі: праваслаўныя мітрапаліты Наўгародскай, Маскоўскай і Тверской епархій, обер-пракурор сінода Нячаеў, граф Талстой, князь Галіцын, міністр МУС Блудаў і мтрп. Я. Булгак [276, с. 465]. Удзел духа-

венства ў такім камітэце быў істотным парушэннем Кананічнага права як Праваслаўнай, так і Грэка-каталіцкай Цэркваў.

Тут, зноўку, узнікае шэраг пытанняў, і ў першую чаргу, як у такую кампанію трапіў і што ў такой кампаніі рабіў галоўны іерарх усіх грэка-католікаў у Расіі?..

М. В. Доўнар-Запольскі, характарызуючы дадзеную сітуацыю, адзначае: «Усе базыльянскія кляштары былі падпарадкаваны мясцоваму епархіяльнаму начальству. Састарэлы Іясафат Булгак павінен быў згадзіцца на ўсе новыя меры, за што ім захаваліся ўсе яго даходы» [79, с. 296].

Няўжо ўся прычына такой супярэчлівай пазіцыі Я. Булгака была ў яго старасці і ў яго даходах? Але, калі б так было на самай справе, тады мітрапаліту было б усё роўна: будзе існаваць уніяцтва, ці яго зліквідуюць.

Можна паставіць пытанне і такім чынам: неадназначная і супярэчлівая сітуацыя, у якой апынуліся ўніяты пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, істотна ўплывала на фармаванне іх светапогляду, нацыянальнай і рэлігійнай свядомасці і ментальнасці ў цэлым.

Такія ўмовы звычайна фармуюць супярэчлівыя, кампрамісныя, і нават прыстасавальніцкія рысы светапогляду і характару, каб прадухіліць яшчэ горшую сітуацыю. Цяжка сказаць, наколькі такія рысы адпавядалі супярэчлівасці характару самога мітрапаліта. Але такія пытанні могуць узнікнуць, асабліва, пры недастатковай дасведчанасці, альбо пры адсутнасці жадання бачыць і шукаць таму прычыны. Так, у расійскай гістарыяграфіі склалася меркаванне, што Язафат Булгак паводле паходжання быў палякам і лацціннікам, які любіў праваслаўныя абрады, але не жадаў, каб непазбежнае аб'яднанне адбылося пры яго жыцці [107, с. 256]. Абсурднасць такога меркавання не вытрымлівае крытыкі: пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, пасля палітыкі абмежавання сферы ўплываў польскай мовы і культуры і, у прыватнасці, дзейнасці католікаў-лаціннікаў, і пасля гвалтоўнага навароту ўніятаў у праваслаўе (ва ўсім гэтым актыўны ўдзел прымала Расійская Праваслаўная Царква) – і пасля ўсяго гэтага, паводле Г. Кіпрыяновіча выходзіць, што палякі-лацціннікі любяць праваслаўныя абрады. З аднаго боку, большага інтэлектуальнага глупства, чым гэта, цяжка прыдумаць. З другога – і не такое гэта можа быць і глупства, асабліва, калі ўлічыць, што, паводле палітыкі расійскага царызму, на землях былой Рэчы Паспалітай, нікога іншага, апрача палякаў (нават і тых, хто гаварыў на беларускай мове, але быў прыхільнікам Папы Рымскага), царскія ідэолагі і чыноўнікі не прызнавалі і прызнаваць не хацелі прынцыпова.

Між тым: «У пачатку 1838 г. адбылася падзея, якая мела вырашальны ўплыў на лёс уніі. У лютым памёр уніяцкі мітрапаліт Язафат Булгак, які хоць і не выступаў адкрыта супраць пастаноў Грэка-ўніяцкай калегіі па збліжэнні ўніі з праваслаўем, але, дзеля сувязей з асяродкам, з якога выйшаў сам, не хацеў, каб такое ўз'яднанне адбылося пры ім, і таму адносіўся да яго непрыхільна» [85, с. 216 – 217].

Зразумела, што не асяродак, з якога выйшаў мітрапаліт (маем на ўвазе базыльянаў), быў асноўнай прычынай супрацьстаяння ў справе аб'яднання цэркваў, тым больш, што і ад асяродка таго ўжо амаль што нічога не засталося. Праўда, пад тым асяродкам можна зразумець і сотні тысяч простых вернікаў-уніятаў, якія не адносілі сябе ні да палякаў, ні да расійцаў, і якія верылі свайму мітрапаліту. Але наколькі гэты асяродак бачыў і адчуваў сам мітрапаліт, пакуль што гаварыць цяжка.

На гэты момант ва ўніяцкай царкоўнай іерархіі мітрапаліт Булгак быў адзіным праціўнікам, «адзінай перашкодай» паводле Я. Сямашкі, на шляху да ўз'яднання Цэркваў. Праўда, незадоўга да гэтага ў падтрымку мітрапаліта Я. Булгака нечакана выказаўся епіскап Літоўскі (Брэсцкі) Язафат Жарскі, але і той неўзабаве памёр у вельмі маладым узросце.

Увогуле, смерць як аднаго, так і другога і, прыкладна, у адзін і той жа час, не магла не насцярожыць. Водгукі тых падзей неяк прасачыліся ў літаратуру. Так, Ян Булгак, вядомы фатограф у міжваеннай Польшчы, у сваёй кнізе «Край дзіцячых гадоў», пры аповядзе пра знакамітых людзей свайго роду, спасылаючыся на брашуру Мар'яна Дубецкага «Тэрэза з Вяржбіцкіх Булгак – пасмяротны партрэт», піша: «... толькі яго (Я. Булгака) правата і незгінаемая пазіцыя ўстрымалі цара Мікалая і расійскі ўрад ад спроб яшчэ раней знішчыць аб'яднанне цэркваў. Мітрапаліт памёр у 1838 г. пры вельмі трагічных абставінах. Вызваў, ці прыспешыў, яго смерць цар Мікалай, які доўга ўгаворваў яго прыняць схізму, і калі апошні нязломна працівіўся і адхіляў усякі ціск, цар на каленях маліў яго адмовіцца ад супраціўлення дзеля шчасця Расіі, а ў канцы, абураны непадатлівасцю біскупа, устаў і ўдарыў яго, патураючы сваёй дзікай усходняй натуры. Біскуп упаў, а праз некалькі дзён завяршыў жыццё» [28, с. 20].

Сёння цяжка сказаць, як было на самай справе, – не з'яўляецца выключэннем і яго натуральная смерць – мітрапаліту было амаль што 80 гадоў (20.04.1758 – 09.03.1838), – але адно становіцца зразумелым: расійскі царызм не проста хацеў зліквідаваць непатрэбную яму канфесію, ён імкнуўся прадэманстраваць усяму свету дабравольны характар вяртання ўніяцкага духавенства і вернікаў да праваслаўя, «вернуть с любовью, отторгнутых насилием», і тым самым прынізіць у вачах усіх вернікаў-хрысціян ролю Ватыкана, як апірышча Рымска-каталіцкай Царквы і Уніі, абмежаваць дзейнасць католікаў і польскія ўплывы ў межах Расіі і прыўзняць на ступеньку вышэй як свой дзяржаўны аўтарытэт, так і ролю расійскага праваслаўя. У гэтым, магчыма, Мікалай I і бачыў будучыні імперыі – «шчасце Расіі», і дзеля гэтага можна было б пайсці на ўсё: і на калені стаць, і ўдарыць [266, с. 322 – 329].

Ці не разумеў такую сітуацыю мітрапаліт?! Як прыхільнік Каталіцкай Царквы ён не мог здрадзіць свайму Першаіерарху... А як чалавек набожны, не мог не бачыць ён, што ў тым праваслаўі, куды яго прымушалі, палітыкі больш, чым рэлігіі, і, урэшце, не мог не бачыць ён і этнакультурную розні-

цу між сабою і расійска-праваслаўным духавенствам. Ці не больш правільным было б лічыць мітрапаліта Язафата Булгака адным з першых прадстаўнікоў той катэгорыі беларускіх деячаў, якіх пазней сталі характарызаваць як беларусінаў, выхаваных на польскай культуры. Але гэта не гаворыць аб тым, што ён быў палякам паводле свайго паходжання. Нарадзіўся на Слонімшчыне ў шляхецкай сям'і, радавыя карэнні якой вялі да татарскага паходжання. І паводле сваёй ментальнасці ён быў значна бліжэй да беларусаў, пра што гаворыць яго пасрэдніцкая роля, нават місія, здольнасці пазбягаць крайнасцей, трымацца на ўзроўнях разумнага кампрамісу і непахіснасці – крытэрыі, якія і сёння запатрабаваны ў беларускім грамадстве.

Увогуле, асоба мітрапаліта Язафата Булгака заслугоўвае значна большай увагі. Ці не прадбачыў мтрп. Я. Булгак у ліквідацыі ГКЦ, асабліва, у тых метадах і падыходах, якія супярэчылі ўсякім хрысціянскім нормам і канонам, катастрофу хрысціянскай маралі ў Расіі? Ці не прадчуваў ён трагедыю не толькі ўніятаў, але і трагедыю беларускага народу ў прыватнасці? І ці не варта было б паставіць пытанне наконт таго, што пазіцыя мітрапаліта Язафата Булгака ў справе супраціву ліквідацыі Грэка-каталіцкай Царквы – гэта, на той час, пазіцыя ўласна беларуская, нацыянальная (з сваімі характэрнымі хістаннямі, сумневамі, кампрамісамі і згодніцтвам падзеля ідэі), праўда, пазіцыя яшчэ не настолькі ўсвядомленая, але затое ўстойлівая ў выбары ўсходніх і заходніх рэлігійных, палітычных і культурных арыентацый [266, с. 322 – 329].

Такім чынам, «воссоединению униатов» спрыяла і такая акалічнасць, як адсутнасць устойлівага нацыянальнага фактару (мова, свядомасць, патрыятызм, нацыянальны гонар) сярод вернікаў і духавенства грэка-каталіцкага веравызнання. Пры іншых абставінах такую з'яву можна было б разглядаць як хрысціянскую цноту, але ў дадзенай сітуацыі гэта стала добрай навукай рыма-католікам (маем на ўвазе пазнейшую гісторыю з «распалячваннем касцёлаў», што царскім уладам пры ўсім сваім дзяржаўна-праваслаўным гвалце так і не ўдалося давесці да канца – і вялікая заслуга ў гэтым супраціве польскага рымска-каталіцкага духавенства).

Вяртаючыся да пытання аб ролі Грэка-каталіцкай Царквы ў беларускай культуры, варта яшчэ раз звярнуцца да пытання аб нацыянальным характары такой Царквы ў артыкуле С. Марозавай: «Унія, паводле В. Ластоўскага, магла стаць нацыянальным абрадам толькі як дзяржаўная рэлігія са сваёй уласнай іерархіяй, народнай мовай у літургіі і пры ўмове прыналежнасці да яе ўсіх класаў грамадства. Ён, на жаль, – піша С. Марозава, – не бачыў, што з наяўных тады на Беларусі хрысціянскіх царкоўных арганізацый менавіта ўніяцкая царква найбольш наблізілася да гэтых крытэрыяў: мела іерархію мясцовага паходжання, беларусізаваную царкоўнаславянскую мову літургіі і з'ўлялася самай масавай у XVIII ст. Як сцвярджаў С. А. Падокшын, у сілу розных гістарычных абставін за некалькі апошніх стагоддзяў не ўдалося стаць агульнанацыянальнай ніводнай з наяўных на

Беларусі хрысціянскіх канфесій. Філосаф прызнае, што існавала тэндэнцыя ператварэння ўніяцкай царквы ў беларускую нацыянальную, але яе рэалізацыі перашкодзілі паланізацыя і каталізацыя «вярхоў», забарона ўніяцтва на Полацкім саборы і палітыка царызму» [153, с. 213 – 222].

Такім чынам: «Ва ўніяцтве трэба бачыць клопат аб выратаванні нацыянальных формаў культуры перад пагрозай дэнацыяналізацыі, шлях да духоўнага адраджэння беларускага грамадства і ўмацавання яго культурна-рэлігійнай і этнічнай асобнасці ў праваслаўна-каталіцкім атачэнні» [153, с. 216].

З ліквідацыяй уніяцтва былі страчаны ўсякія магчымасці культурна-нацыянальнай дзейнасці. У плане этнаканфесійнай палітыкі царскі ўрад пазбавіў уніятаў свайго нацыянальнага выбару: «Усе, хто далучаецца з уніі, – даносіў у 1833 г. обер-пракурору Сінода епіскап Смарагд, – зараз жа па далучэнні называюцца тут ужо рускімі, адной веры з царом, а недалучаныя ... завуцца палякамі і ўніятамі». Калі перахрышчаных у праваслаўе беларусаў пыталі пра нацыянальнасць, яны адказвалі: «Мы былі ўніяты, а цяпер перавярнулі на рускіх» [151, с. 103].

Ліквідацыя ўніяцтва ў XIX ст. было асабістай трагедыяй большасці ўніятаў, але гэта ня стала трагедыяй нацыі, бо нацыя яшчэ толькі фармавалася. Адбыўся падзел вернікаў на «рускіх» і «палякаў» паводле аналогіі «трэцяга ня дадзена», але, менавіта такі падзел заставіў задумацца былых уніятаў над пытаннем сваёй нацыянальнасці, бо відавочным было тое, што яны не належаць ні да адных, ні да другіх.

Таму і не дзіўна, што адны з першых, хто свядома зацікавіўся этнасам, як этнасам Белай Русі, альбо этнасам Літвы (Літвы гістарычнай)[13] былі грэка-каталіцкія святары, альбо выхадцы з уніяцкіх сем'яў [386, s. 17]. Цікавую цытату прыводзіць Кастусь Цвірка з кнігі Паўла Бабро́ўскага «Русская Греко-униатская церковь в царствование Александра I» (СПб., 1890): «у 10 – 20 гадах XIX ст. у Заходніх губернях утварылася ... малавядомая партыя, на чале якой былі некаторыя прафесары Віленскага ўніверсітэта (маецца на ўвазе – І. Даніловіч, М. Бабро́ўскі і іншыя. – *К. Ц.*)», што «марылі аб адраджэнні беларускай мовы, на якой быў выдадзены Літоўскі статут» [298, с. 8]. Паводле А. Цвікевіча: «Першыя праявы гэтае сьвядомасьці мы адносім да першых дзесяцігодзьдзяў XIX веку, калі ў мурох Віленскага ўніверсітэту залажыўся гурток беларускіх (рутэнскіх) адраджэнцаў у асобах Ігната Даніловіча, Міхаіла Бабро́ўскага, Язэпа Ярашэвіча ды іншых» [299, с. 187].

Пра кожнага з іх можна гаварыць як пра выбітных людзей сваёй эпохі, але адзначым толькі некаторыя моманты. Так, Міхаіл Бабро́ўскі паклаў пачатак навуковага скарыназнаўства і беларусазнаўства, Ігнат Даніловіч – гісторык дзяржавы і права ВКЛ, марыў вярнуць да жыцця мову Статута ВКЛ 1588 г. (абодва, будучы выкладчыкамі Віленскага ўніверсі-

[13] Пад Беларуссю маецца на ўвазе Віцебская, Магілёўская, Смаленская і частка Мінскай губерняў; пад Літвой – Віленская і Гродзенская губерні.

тэта, звярнуліся да распрацоўкі беларускай нацыянальнай ідэі). Платон Сасноўскі – даследчык гісторыі ўніяцтва, Ігнат Анацэвіч, Язэп Ярашэвіч – гісторыкі краю...

Нагадем, што ў сем’ях уніяцкіх святароў нарадзіліся Яўхім Храптовіч, Ігнат Анацэвіч, Антон Марціноўскі, Юзаф Кавалеўскі, Францішак Савіч... і кожны з іх унёс свой удзел у агульную скарбонку краёвай культуры, культуры трох народаў: беларусаў, палякаў, літоўцаў. (Праўда, тут ёсць і адваротныя выпадкі, а менавіта: сумнавядомыя дзеячы па ліквідацыі ўніяцтва святары Язэп Сямашка, Антоні Зубко, Васіль Лужынскі, Міхаіл Галубовіч таксама паходзілі з уніяцкіх сем’яў і былі ўніяцкімі святарамі).

Вядомы польскі даследчык, беларусіст пісаў: «...доследы і навуковыя працы М. Баброўскага, І. Даніловіча, І. Анацэвіча, А. Марціноўскага, Я. Ярашэвіча, А. і П. Сасноўскіх маюць надзвычай вялікае значэнне для ўсяго беларусазнаўства. Менавіта іх дасягненні ў навуковай галіне былі прадпасылкай узнікнення свядомага беларускага адраджэння. Яны сваімі доследамі і самаахвярнасцю стварылі рэальную навуковую беларускую базу, на якой грунтаваўся і якую так часта выкарыстоўваў пазнейшы свядомы беларускі нацыянальны рух. У гэтым якраз і надзвычай вялікая заслуга перш за ўсё такой выдатнай навуковай установы, якой у гэты час з’яўляўся Віленскі ўніверсітэт» [322, s. 59].

Так, Віленскі ўніверсітэт (1803 – 1832), да закрыцця царскімі ўладамі, быў цэнтрам навуковага, культурнага і грамадскага жыцця краю. У сценах універсітэту найбольш перадавыя і прагрэсіўныя ідэі набывалі тэарэтычныя абгрунтаванні і арганізацыйныя формы для далейшай рэалізацыі. Маецца на ўвазе таварыствы шубраўцаў, філаматаў, прамяністых, філарэтаў. Так, уплыў вышэйзгаданых прафесараў на даследча-навуковае захапленне студэнтамі ўніверсітэту сваёй мовай, гісторыяй, культурай быў, без сумневу, вялікім, што і стала адным з абавязковых пунктаў дзейнасці філаматаў і філарэтаў і што моцна паўплывала на фармаванне свайго, краёвага патрыятызму. Акалічнасць гэту заўважыў нават Навасільцаў (папячыцель Віленскай вучэбнай акругі), які адзначаў, што допыты філаматаў і філарэтаў «ясно обнаруживали, что под словом приверженности к своему краю разумелось не приверженность к Российской империи вообще, но только к губерниям, составляющим виленский университетский округ...» [279, с. 20]. «Якраз адсюль, – піша Кастусь Цвірка, – ад гэтага «лакальнага патрыятызму ішла і павышаная цікавасць філаматаў і філарэтаў да свайго беларускага народа, да яго традыцыйнай культуры, да абрадаў і звычаяў, да багатай вусна-паэтычнай творчасці беларусаў. Ніколі яшчэ дагэтуль не назіралася такога шырокага і плённага “наплыву” у літаратуру беларускага фальклору, як гэта бачым у творах філаматаў і філарэтаў» [279, с. 21]. Не з’яўляўся прынцыповым для філаматаў і філарэтаў і моўны фактар. Характэрныя асаблівасці іх мовы трапна вызначыла польская даследчыца Зоф’я Кавын-Кужова ў артыкуле «Мова філа-

матаў і філарэтаў» («Prace jezykoznawcze». – 1963. – № 36): «мова ўцягвала ў сябе ўсё болей беларускіх асаблівасцяў, набываючы ў выніку гэтага характар пераходнага дыялекту», «свядомае запазычванне і макаранізаванне» [279, с. 20]. Кастусь Цвірка робіць высновы, што – «гэта рэгіянальная мова “літоўскай” шляхты, той “пераходны дыялект”, які фактычна быў тагачаснай беларускай літаратурнай мовай і які яны хацелі яшчэ болей “збеларусіць”» [279, с. 21]. Безумоўна, пацверджаннем сказанаму могуць быць толькі самі творы. Дарэчы, беларускамоўная спадчына філаматаў і філарэтаў амаль што не захавалася, апрача твораў Яна Чачота, творчасць якога вельмі высока ацэнена ў беларускім літаратуразнаўстве, да прыкладу: «Ян Чачот – гэта досвітак новай беларускай літаратуры, яе першыя крокі, прадвесне нашага нацыянальнага адраджэння. Ён быў сапраўднай пуцяводнай зоркай для многіх пакаленняў беларускіх пісьменнікаў, яркім прыкладам самаадданага служэння свайму народу» [298, с. 5]. Вядома, што ўсе філаматы і філарэты з прыхільнасцю ставіліся да мовы народа, сярод якога жылі і да якога належалі самі, і, безумоўна, яны сталі ў вытокаў фармавання беларускай літаратурнай мовы.

У палітычным плане філаматы і філарэты выкрышталізоўвалі польскую нацыянальную ідэю, якая ў іх набывала мэты і сэнс. Але ім не была чужой і беларуская ідэя, да якой яны звярталіся ў плане культурным. З аднаго боку, іх творы ўзбагачалі польскую літаратуру, з другога – гэтыя творы не былі чужымі насельніцтву Беларусі і Літвы; яны рабілі значны ўплыў на фармаванне культурнай, рэлігійнай, палітычнай, этнічнай і нацыянальнай свядомасці людзей краю, «краёўцаў», – тых, хто жыў на тэрыторыі былога Вялікага княства Літоўскага. Важна нам яшчэ адзначыць і тое, што філаматы і філарэты (А. Міцкевіч, Я. Чачот, Т. Зан, А. Петрашкевіч, Ф. Малеўскі, М. Рукевіч, І. Дамейка, Ю. Кавалеўскі, А. Ходзька, А. Адынец і іншыя) у асноўным паходзілі родам з этнічнай Беларусі і ўсе належалі да рымска-каталіцкага веравызнання.

Важным фактарам у фармаванні нацыянальнай культуры была дзейнасць езуітаў. Вядома, што пасля забароны свайго ордэна Папам Рымскім (1773 г.), езуіты засталіся толькі на тэрыторыі Расійскай імперыі з дазволу Кацярыны II. Пасля падзелаў Рэчы Паспалітай Праваслаўная Царква на тэрыторыі ВКЛ перастае называцца беларускаю. Слушна заўважае Мікола Хаўстовіч пра тое, што дасягнуўшы мэты, беларускія праваслаўныя іерархі становяцца звычайнымі грэка-расійскімі святарамі. Але менавіта ў гэты час беларускімі назваліся езуіты... А так як на Полаччыне і Магілёўшчыне знаходзіліся іхнія навучальныя ўстановы, дык сваіх вучняў езуіты мусілі згодна з загадам урада называць беларусамі, мусілі пераконваць іх, што яны не палякі [285, с. 146 – 147].

Езуіты не толькі называліся «беларускімі», але і праводзілі канкрэтную працу ў гэтым кірунку. Факты іх звароту да «простай» (беларускай) мовы пацвярджаў у лісце ад 28 лютага 1866 г. обер-пракурору Сінода

Д.Талстому архіяпіскап Мінскі і Бабруйскі М. Галубовіч, калі пісаў, што езуіты ў сваёй дзейнасці «спярша вучыліся мовы народнай і з ёй зводзілі праваслаўных» [385, с. 58].

Такая дзейнасць езуітаў, асабліва на тэрыторыі Усходняй Беларусі, пацвярджаецца і іншымі крыніцамі. Так, на старонках газеты «Biełarus» падаецца кароткае паведамленне з нагоды адкрыцця новага касцёла ў Пагосце, Аршанскага павету, Магілёўскай губерні: «Народ тут чыста беларускі. Як былі езуіты, то казалі ім навукі па-беларуску і ў часе працэсіяў спявалі "О, мой Божа, веру Табе", каторую песньню і да гэтых пор умеюць напамяць і пяюць часам у хаце старэйшыя... Год таму залажылі земскую школку, у каторай вучні без мала ўсе каталікі. Веры вучацца яны па-беларуску і ўсе навучаюцца напамяць "О, мой Божа, веру Табе"» [318, ад 17 kastrycznika, № 30. с. 4].

Польскія рымска-каталіцкія святары, аўтары цікавага даследавання «Нашы Касьцёлы» пішуць, што ў руках гэтага люду (беларусаў. – заўвага наша. – *І. Т.*) да сёння знаходзяцца беларускія катэхізмы, якія былі надрукаваныя ксяндзамі езуітамі ў Полоцку, і «якія не мала палажылі заслуг у падтрыманьні беларускай мовы» [370, s. 31].

Згадвалі езуітаў у беларускім кантэксце Адам Станкевіч і Вацлаў Ластоўскі, апошні пісаў: «Толькі ў другой палове XVIII сталецьця каталіцкае духавенства пачынае зьвяртаць большую ўвагу на беларускую мову; гэта відаць з выданай у Полацку езуітамі кантычкі для ўжытку каталікоўбеларусаў» [364].

«Дык нягледзячы на тое, што езуіты "працавалі" на тэрыторыі Расійскай імперыі менш за 50 гадоў, – працягвае М. Хаўстовіч, – аднак зважаючы на вялікую колькасць іхніх навучальных установаў, менавіта дзейнасць езуітаў трэба лічыць тым фактарам, што спрыяў нараджэнню беларускай нацыянальнай думкі» [285, с. 146 – 147].

Зразумела, што гутарка не ідзе пра нацыянальнае ўсведамленне езуітаў беларускасцю – гэта быў звычайны тактычны ход з выкарыстаннем зразумелай насельніцтву мовы ў сваіх мэтах, але і такая тактыка заслугоўвае ўвагі, хоць бы таму, што прыдавала аўтарытэтнасць «простай» і «мужыцкай» мове: бо, калі хрысціянскія і каталіцкія ідэі можна тлумачыць на гэтай мове, дык, відаць, і не такая яна ўжо была «мужыцкая», тым больш у вуснаў езуітаў. Але беларускамоўны кірунак дзейнасці езуітаў ніколі не быў паслядоўным і шчырым. Калі б езуіты ў свой час прычыніліся да беларускасці гэтак жа, як да польскасці, у Еўропе магла б скласціся трохі іншая сітуацыя.

Але тым не менш, аўтары шматтомнага даследавання «Nasze Kościoły» сцвярджаюць, што дзейнасць езуітаў была настолькі відавочнай у Беларусі, што і сёння можна пазнаць тыя парафіі, у якіх працавалі айцы-езуіты. Пазнаць іх можна не толькі па ўжыванні беларускай мовы ў паўсядзённасці і ў касцельным жыцці, але і паводле арганізаванасці,

дысцыплінаванасці і глыбіні рэлігійнага пачуцця, чаго так не хапае беларусам у іншых месцах. У якасці прыкладу ўзорных беларусаў-католікоў прыводзяцца жыхары мястэчкаў Фашчоўка і Пагост на Магілёўшчыне [370, s. 31, 53, 102].

Нельга не заўважыць і таго факту, што большасць знакамітых асоб і вядомых дзеячаў краёвай культуры былі выпускнікамі езуіцкіх навучальных установаў, а менавіта: Віленскай і Полацкай акадэмій, калегіумаў і школак у Віцебску, Гродне, Клімавічах, Магілёве, Мсціслаўі, Нясвіжы, Оршы, Полацку, Пінску, Чачэрску. Так, у езуіцкім калегіуме ў Полацку вучыліся Ян Баршчэўскі, Вінцэнт Бучынскі, Валенці Ваньковіч, Рамуальд Падбярэзскі, Вінцэнт Рэут, Гаўдэнты Шапялевіч; у Брэсцкім калегіуме – Юльян Нямцэвіч, у Магілёўскім – Ян Аношка; скончылі Полацкую езуіцкую акадэмію: а. Эдвард Масальскі, Юзаф Масальскі і Гаўдэнты Шапялевіч.

У гэтых навучальных установах яны зразумелі, што простая народная гаворка здольная да перадачы высокіх пачуццяў і з’яўляецца мовай народу. Рамуальд Зямкевіч яшчэ заўважыў: «Гэты жыццёвы працэс замены моў бачым у другой палавіне XVIII сталецця, калі езуіты і піяры пачынаюць усё больш і больш ужываць чыста народнай гутаркі ў казаннях для простага люду. Памалу паяўляюцца ў гэтай мове друкаваныя кніжкі, як казанні, кантычкі і малітвы. Апроч гэтага езуіты ў сваіх школьных драмах і камедыях пачынаюць выводзіць на сцэну і простага беларускага селяніна з яго гутаркай. Такім вось спосабам беларуская народная мова здабыла сваё права ў жыцці. Раз быў пачатак зроблены, можна было чакаць, што знойдуцца і народныя песняры і пісьменнікі» [87, с. 369].

Відавочным з’яўляецца тое, што езуіты падштурхнулі значную частку грамадства да беларускасці. Так, пра Яна Аношку ў расійскім друку пісалі як пра «першага народнага паэта Беларусі» [137, с. 13]; у гэтым часе добра вядомымі былі творы Яна Баршчэўскага на беларускай мове: «Бунт хлопаў», «Дзеванька», «Гарэліца»; у артыкуле «Беларусь і Ян Баршчэўскі» Рамуальд Падбярэзскі звярнуў увагу на беларускамоўную творчасць пісьменнікаў Францішка Рысінскага, Манькоўскага, Тадэвуша Лада-Заблоцкага, Яна Баршчэўскага, надзяляючы іх тытулам «народных беларускіх» [195, с. 53 – 78]. Дарэчы, у згаданым артыкуле Рамуальд Падбярэзскі звяртае ўвагу і на такі факт: «І ў мінулыя часы Беларусь мела сваіх разумовых прадстаўнікоў, калі так можна назваць няздольных прыхільнікаў вялікіх узораў класіцызму...». І згадвае колькі прозвішчаў з ліку тых, хто ўвайшоў у гісторыю польскай бібліяграфіі. Сярод іх езуіты Францішак Багамолец, Мікадзім Мусніцкі, Ян Мігановіч. А калі да гэтага пераліку дадаць прозвішчы тых, хто вучыўся ў езуітаў (Анёл Доўгірд, Тадэвуш Корсак, Якуб Накцыяновіч, Францішак Князьнін, Марцін Матушэвіч, Station Незабытоўскі, Канстанцін Тышкевіч, Яўхім Храптовіч) і тых, хто звязаў свой лёс з езуіцкім ордэнам (Францішак Богуш, Францішак Карпінскі, Міхал Карповіч, Аль-

берт Каяловіч, Войцех Каяловіч, Адам Нарушэвіч, Юзаф Маралеўскі, Марцін Пачобут-Адляніцкі), дык у гэтым сэнсе можна гаварыць пра творчую і навукова-інтэлектуальную пераемнасць езуіцкіх навучальных устаноў, якая цягнецца ад XVI ст. Нагадаем, што найбольш вядомымі дзеячамі культуры XVI – XVII стст. былі якраз тыя, хто вучыўся ў езуітаў (Мяленці Сматрыцкі, Пётра Скарга, Андрэй Баболя, Сільвестар Косаў, Казімір Лышчынскі, Мікалай Лянчыцкі, Сімеон Полацкі, Мацей Сарбеўскі і іншыя). Мы згадалі далёка не ўсіх дзеячаў, але і гэтага дастаткова для таго, каб убачыць высокі ўзровень інтэлекту і творчага імпэту тых, хто вучыўся ў езуітаў і адзначыць іх ролю ў кантэксце беларускай культуры.

Увогуле, некалькі слоў трэба сказаць пра іншыя навучальныя ўстановы пры каталіцкіх ордэнах і манастырах. Яны мала чым адрозніваліся ад езуіцкіх. Нагадаем, што пасля падзелу Рэчы Паспалітай (РП) такія школы трымалі: піяры ў Лідзе, Шчучыне, Любяшаве, Лужках; дамініканцы – у Гродне, Навагрудку, Забелах; базыльяне – Барунах, Віцебску, Гродне, Жыровічах, Магілёве; канонікі рэгулярныя – у Слоніме, Лыскове; францысканцы ў Пінску і іншыя. Так, семінарыю пры кляштары базыльян у Віцебску скончылі Тадэвуш Лада-Заблоцкі і Геранім Марцінкевіч. Абодва добра вядомыя ў гісторыі польскай і беларускай літаратуры. Творчасць Лады-Заблоцкага прасякнута глыбокімі патрыятычнымі матывамі да Беларусі («Ваколіцы Віцебска»), а Геранім Марцінкевіч вядомы як аўтар беларускамоўнага драматычнага абразка «Адвячорак». Дамініканскую школку ў Гродна скончыў Ігнат Легатовіч – пісаў на беларускай мове – захаваўся адзін твор «Скажы, вяльможны пане», а ў Навагрудскай дамініканскай школцы вучыліся Ян Чачот і Адам Міцкевіч. Піярскую школу ў Шчучыне скончылі Ануфры Петрашкевіч – актыўны дзеяч Таварыства філаматаў – і Ігнат Дамейка – філамат і вучоны XIX ст.

У такіх навучальных установах, што нельга не адзначыць, важным фактарам у навучальным і выхаваўчым працэсе быў сам дух каталіцтва: яго методыка, прасякнутасць і пераканаўчасць. Выпускнікі такіх устаноў, з большага, на ўсё жыццё заставаліся вернымі і хрысціянству, і каталіцтву, пра што пераканаўча сведчыла само жыццё і творчая спадчына многіх вышэйзгаданых літаратараў і навукоўцаў. Зразумела, што ў гэтых школках панаваў моцны дух польскага патрыятызму, але, ён не мяшаў вызначыць не толькі правільныя арыентацыі ў жыцці, але і бачыць свой край як адзінае цэлае, бачыць сваю малую Радзіму, бачыць Літву і Беларусь. Пазней многія, пераймаючы такі польскі патрыятызм, рабіліся беларускімі патрыётамі.

Да рымска-каталіцкага веравызнання належалі і аўтары першых літаратурных твораў на беларускай мове, тых твораў, якія стала ўвайшлі ў хрэстаматыйны курс беларускай літаратуры XIX ст., а менавіта: Вінцэнт Равінскі («Энеіда навыварат»), Ян Баршчэўскі («Бунт хлопаў»), Паўлюк Багрым («Зайграй, зайграй, хлопча малы»). Праўда, у савецкім літаратуразнаўстве нічога не гаварылася пра іх канфесійную прыналежнасць і вытокі света-

погляду, а беларуская «Энеіда...» лічылася ананімным творам. А, між іншым, для кс. Адама Станкевіча не існавала аніякай ананімнасці, калі ён пісаў: «Вінцэсь Равінскі (1782 – 1842) піша па-беларуску "Энеіду" (незадоўга пасля 1812 г.), у якой спосабам смяхотным, у класічнай абстаноўцы апісвае быт беларуса і дае першыя спробы беларускага пісьменства ў роднай беларускай мове» [386, s. 10]. Звярнуў увагу кс. Адам Станкевіч на Паўлюка Багрыма як на выхаванца кс. Войцеха Магнушэўскага: «Кс. Магнушэўскі, лацінскі ксёндз, быў першым, які пасля заняпаду беларускага народу не цураўся яго і сваёй працай першы прычыніўся да яго адраджэння. У ім былі астаткі таго хрысціянства, якое яшчэ не было спольшчаным і якое яшчэ дазваляла яму бачыць праўду і ў беларускім народзе. Быў ён пробашчам у Крошыне. Любіў беларускі сялянскі народ, што стагнаў у паншчыне, бараніў яго ад крыўды, гаварыў з ім па-беларуску і рупіўся аб яго асвеце. Меў ён школу, у якой вучыліся беларускія дзеткі і з якой выйшаў першы беларускі сялянскі паэт Паўлюк Багрым» [386, s. 4].

Своеасаблівай старонкай у культурна-грамадскім руху з'яўляюцца 30 – 50-я гг. XIX ст. Зразумела, што і тут відавочны ўплыў і дамінацыя прадстаўнікоў рымска-каталіцкага і грэка-каталіцкага веравызнанняў, хіба што толькі з той розніцай, што сярод іх больш акрэслена ідэнтыфікуецца нацыянальны фактар: польскі, беларускі, літоўскі. Яскравым прыкладам таму можа быць Каятан Касовіч (з уніяцкай сям'і), пад псеўданімам «Белорус К. К.» друкуе ў газеце В. Бялінскага «Молва» артыкул «Белорусская песня» і яшчэ палемізуе з М. Грэчам, абараняючы самабытнасць беларускай мовы. Але выбар псеўданіма як нельга лепш характарызуе яго носьбіта [285, с. 146]. Нельга не згадзіцца з М. Хаўстовічам, які адзначае, што ў гэты час «цяжкую ношу беларускага працаўніка мусілі ўзяць на сябе тыя, хто сваёй творчасцю ў польскай літаратуры не пакінуў і следу. Але для беларусаў іх дзейнасць, іхняя творчасць мае пэўную вартасць. Напрыклад, у 1837 годзе тры браты Грымалоўскія – Валяр'ян, Клеменс, Юльян – выдалі ў Пецярбургу трохтомнік вершаваных твораў, ужо ў тытуле зборніка акрэсліваючы сваю нацыянальную прыналежнасць як беларусаў» [375]. Дарэчы, варта заўважыць, што гэта першае выданне, на тытульным лісце якога аўтары гаварылі пра сваю нацыянальную самасвядомасць. Вядома таксама з ліста Аляксандра Грозы да Міхала Грабоўскага, што браты Грымалоўскія мыслілі якраз нацыянальнымі катэгорыямі: «Браты Грымалоўскія хочуць свой беларускі дыялект вывесці з усеагульнага забыцця; яны збіраюць народныя песні, прыглядаюцца да ягонае прыгажосці ды своеасаблівасці. Я заахвочваю – як магу – гэтых найлепшага жадання маладых людзей. Я не так даўно пісаў да аднаго з іх, выказваючы яму, якая яго чакае слава, калі пакладзе кутні камень новае, славянскага роду літаратуры» [285, с. 146].

Між тым, польскі фактар застаецца і надалей найбольш масавым і ўплывовым, але і ў гэтым руху назіраюцца ваганні сярод тых, хто яшчэ ўчора называў сябе ліцвінам і лічыў сябе польскім патрыётам, што, дарэ-

чы, адно другому не мяшала. Характэрным прыкладам такіх сумненняў з'яўляецца творчая спадчына Аляксандра Рыпінскага, аўтара беларускамоўнага твору «Нячысьцік» і кнігі на польскай мове пра беларускі народ і яго культуру (Rypinski Aleksander. Białorus... Paryz, 1840). Кніга гэта прасякнута польскімі палітычнымі ідэямі і, адпаведна, польскім патрыятызмам, сцвярджаецца, што Беларусь – гэта правінцыя Польшчы, што для беларускага народу ўласнай Айчынай з'яўляецца Польшча, і, што ён больш за ўсё яе палюбіў, і мова яго бліжэй да польскай, чым да расійскай, а кнігу сваю аўтар прысвячае «першаму з беларускіх сялян, які навучыцца чытаць, а потым гаварыць і думаць па-польску».

Тут няварта сумнявацца ў шчырасці аўтарскіх слоў, бо кожны свядомы католік хацеў бы жыць у каталіцкай дзяржаве, а не ў той, дзе ўсё, што датычыць яго веры, прыціскаецца і прыніжаецца. Дарэчы, гэта вельмі істотная прычына польскасці многіх каталікоў, бо, менавіта, толькі ў Польшчы яны бачылі моц і заступніцтва ў абароне сваёй веры, чаго нельга было сказаць пра ўніятаў: іх абараняць не было каму. Да таго ж, трэба мець на ўвазе, што А. Рыпінскі быў адзін з першых, хто так актыўна прыцягваў Беларусь да Польшчы ў супрацьвагу Расіі, якая «рускасцю» беларусаў імкнулася апраўдаць сваю экспансію ў «приобретении исконно русских земель». «Любоў да Айчыны спалучаецца ў мяне з гарачым жаданнем вывесці яе з сённяшняга занядбання і ўзвысіць яе як можна вышэй, вышэй, каб яе ўбачылі на ўсім абшары зямлі!..» – пісаў А. Рыпінскі ў сваёй кнізе «Białorus». Пазней, у лісце да Адама Плуга, гаворачы пра аўтараў польскай літаратуры на Белай Русі, між іншым, адзначыць з крыўдай: «Гэтымі днямі я пераглядаў падобную гісторыю Мехяжынскага, выдадзеную ў Кракаве, і ў кожнай з іх вельмі мала пра нас. Можа дарэмна мы горнемся да гэтай няшчаснай Польшчы, як народжаныя на Русі, якую і даўней, здаецца, ужо называлі польскай Сібір'ю» [199, с. 176]. У прапанаваным Адаму Плугу спісу «польскіх пісьменнікаў, якія або нарадзіліся на Белай Русі, або таксама пра яе пісалі на абедзвух мовах нашай правінцыі як польскай, так і русінскай» уключаны не толькі рыма-католікі (Ян Чачот, Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч, Арцём Вярыга-Дарэўскі), але і праваслаўныя (Сільвестр Косаў і Стафан Зізаній), а таксама Францыск Скарына [199, с. 176 – 177]. Гэта яшчэ раз пацвярджае нашу думку пра тое, што ў якасці польскага фактару быў закладзены рэчпаспалітаўскі крытэрый адбору.

А яшчэ згадвае А. Рыпінскі ў сваёй кнізе, што ў яго часы ў рымска-каталіцкіх касцёлах святары не цураліся беларускай мовы, што там заўсёды гучалі беларускія рэлігійныя песні, асобныя з якіх ён і прыводзіць у кнізе на мове арыгінала. Пра адну з такіх песень «О! мой Божа, веру Табе» аўтар піша, што сёння няма ніводнага касцёла, ніводнага месца, дзе б не гучала гэта песня [137, с. 258].

Недзе ў 40 – 50-х гадах XIX ст. замацоўваецца этнакультурнае азначэнне, кшталту «беларусін польскай культуры», што трэба разумець як бе-

ларус паводле паходжання, але выхаваны на польскай культуры (гэта тое ж самае, што і беларус-каталік), бо, у адрозненні ад іх, ёсць яшчэ беларусіны рускай культуры (г. зн. праваслаўныя). У гэты час вядомымі былі публікацыі Паўла Шпілеўскага («Современник», 1853) і паэма «Тарас на Парнасе», у якой Канстанцін Вераніцын, відавочна сімпатызаваў рускай літаратуры.

Але і найдалей рэч у культурным жыцці краю вядуць першыя «беларусіны». Пішуць яны на польскай мове, у тым ліку пішуць і пра Беларусь, пра яе народ, культуру, мову, літаратуру; пішуць яны на беларускай і рускай мовах (Тадэвуш Лада-Заблоцкі, Ігнат Легатовіч, Аляксандр Рыпінскі, Габрыеля Пузына, Ігнат Храпавіцкі, Іосіф Цытовіч, Рамуальд Падбярэзскі, Франц Савіч, Арцём Вярыга-Дарэўскі, Геранім Марцінкевіч, Адыля з Устроні, Ялогі Пранціш Вуль, Адам Кіркор, Уладзіслаў Сыракомля, Вінцэсь Каратынскі, Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч і інш.). Пра кожнага з іх можна шмат што сказаць як пра працаўнікоў і на карысць беларускай культуры, асабліва пра іх літаратурную творчасць, якая стала адной з натхняльных крыніц беларускага рамантызму [136]. Напрыклад, ніхто так не напісаў прыгожа пра Беларусь, і ніхто не сказаў так дагэтуль столькі добрых, шчырых і праўдзівых слоў пра лёс і жыццё беларуса, як гэта зрабіў Рамуальд Падбярэзскі ў «Лістах пра Беларусь» [392; 194].

Некалькі слоў асобна пра Вінцэнта Дуніна-Марцінкевіча. Менавіта, ён стаў адным з першых класікаў-прафесіяналаў новай беларускай літаратуры; ён паказаў магчымасці беларускай мовы ў справе арганізацыі мастацкага тэксту ў многіх літаратурных жанрах, здольнасцях мовы да перадачы найвышэйшых пачуццяў, перажыванняў, філасофскіх разваг. Вялікаю заслугаю В. Дуніна-Марцінкевіча ў папулярызацыі роднай мовы быў пераклад паэмы Адама Міцкевіча «Пан Тадэвуш» на беларускую мову. Калі гаварыць коратка пра творчую спадчыну В. Дуніна-Марцінкевіча, дык, у першую чаргу, варта адзначыць глыбокі хрысціянскі пафас яго твораў. У гэтым сэнсе ён увайшоў у гісторыю беларускай літаратуры як першы і найвялікшы хрысціянскі пісьменнік XIX ст. [25, с. 221 – 242]. З біяграфіі пісьменніка вынікае, што ў васьмігадовым узросце «Сей же малолетний Викентий в прошлом 1819 году отправлен матерью его из Панюшкевич в г. Санк-Петербург на попечение римско-католических церквей бискупа Сестранцевича, оный там находится...» [312, с. 10].

Біскуп Станіслаў Богуш-Сестранцевіч па мацярынскай лініі прыходзіўся дзядзькам Вінцэнту. Дзядзька быў адукаваным чалавекам, дасведчаным не толькі ў рэлігійных пытаннях, але і літаратуры, гісторыі, медыцыне, агранаміі. Быў ініцыятарам выдання календароў («Каляндар беларускіх намесніцтваў на 1783», «Каляндар беларускі», 1784 – 1795), даследаваў гісторыю ўсходнеславянскіх народаў. Сярод яго навуковых прац «Даследаванні аб паходжанні рускай мовы», «Літоўская граматыка» (мелася на ўвазе граматыка беларускай мовы: не выдадзена). «Ёсьць падставы сцвярджаць, што Б.-С. аўтар «Беларускай граматыкі» (рукапіс пакуль

не знойдзены)» [284, с. 185]. Дык вось, у доме такога адукаванага дзядзькі і адначасна мітрапаліта Рымска-каталіцкіх Касцёлаў Расіі выхоўваўся да 18-гадовага ўзросту будучы беларускі класік літаратуры. Зразумела, што Вінцэнт надалей сам абіраў свой жыццёвы і творчы лёс, але маральна-духоўны ўплыў свайго дзядзькі-апекуна быў відавочным.

Вельмі нязначнай і асцярожнай была праца рымска-каталіцкага духавенства паводле беларускага пытання. З аднаго боку, стаць адкрыта ў абарону беларусаў-каталікоў, яно не магло з нагоды сваёй спольшчанасці і відавочны былі памкненні прывесці да польскасці і каталіцкую частку насельніцтва, з другога ж – яно разумела, што калі не будзе знойдзена паразуменне і агульная мова між імі, дык гэтая частка з цягам часу можа быць страчанай і для Касцёла, і для Польшчы. Але, калі ў параўнанні з Праваслаўнай Царквой, у якой ані на хвілінку, праз усё XIX ст., не загучала беларуская мова і не было выдадзена аніводнай беларускай рэлігійнай кніжкі, дык Каталіцкі Касцёл, хоць штосьці ў гэтым кірунку спрабаваў зрабіць.

Паводле праекта Мемарандума Беларускай Народнай Рэспублікі (на рускай мове) да Папы Рымскага аб неабходнасці ўводу беларускай мовы ў касцёлы і духоўныя семінарыі згадваецца, што епіскап С. Сестранцэвіч у 1776 г. прасіў дазволу ў расійскіх улад друкаваць касцельныя кнігі на беларускай мове – атрымаў адмову [138, арк. 1 – 5].

Вацлаў Ластоўскі згадваў крыніцу польскага аўтара, у якой гаворыцца, што біскупы ў сваіх адозвах да парафіяльнага духавенства, наказвалі, каб супраць тагачаснай моды «парахвіян сваіх навучалі Хрыстовай веры і Слову Божаму ў зразумелай мове, і каб плябаны па набажэнстве на народнай мове мелі казанні» (Васілеўскі. Літва і Беларусь. Акольны ліст біскупа Богуша-Сестранцэвіча ад 1794 г.)» [364].

Зразумела, што для беларусаў роднай мовай была беларуская. Гэты факт яшчэ раз пацвярджае прыхільнасць Магілёўскага Мітрапаліта да беларускасці.

У час святкавання юбілейнага году (юбілейным годам быў абвешчаны 1825 г.) у каталіцкіх і ўніяцкіх храмах на Віцебшчыне і Міншчыне былі праведзены казанні на беларускай мове.

У 1835 годзе з дазволу свецкіх уладаў і з апрабацыяй Віленскага рымска-каталіцкага біскупа Енджея Бенядыкта Клангевіча ў Вільні выходзіць катэхізмоўка «Krotkie zebranie nauki chrzescianskiej dla wiesniakow mowiacych jezykiem polsko-ruskim wyznania rzymsko-katolickiego. Wilno, w drukarni dyecezalnej, 1835». Катэхізмоўка гэта, нягледзячы на такі загаловак, напісана добрай беларускай мовай, што не магло не зацікавіць даследчыкаў у пытаннях аўтарства тэксту, тым больш, што гэта была першая беларускамоўная кніга ў XIX ст., выкладзеная лацінскім шрыфтам. Былі меркаванні наконт Міхаіла Баброўскага, ён дастаткова валодаў беларускай мовай і мог быць складальнікам, альбо, ва ўсякім разе, рэдактарам, але, на гэты час, ён быў ужо праваслаўным святаром у м. Шэрашаве, што

ставіць пад сумненні яго ўдзел у гэтай справе. Мікола Хаўстовіч выказвае цікавую думку, што «аўтар – каталіцкі, былы ўніяцкі святар, што дастасаваў свой вопыт працы з неадукаваным уніяцкім людам да новых умоў. Перадусім, пра гэта сведчыць пададзены аўтарам шырокавядомы ўніяцкі гімн "О, мой Божа, веру Табе". Менавіта для новакатолікаў з уніятаў і прызначаецца гэты катэхізіс. Дзеля гэтых новакатолікаў і прызначаецца выданне на беларускай, новай для каталіцкага касцёла, мове. Выхад катэхізіса абумоўлены новымі рэаліямі ў грамадска-палітычным жыцці таго часу» [285, с. 147 – 149].

Не менш цікавыя дагадкі ў сувязі з гэтай катэхізмоўкай выказаў беларускі рымска-каталіцкі святар Уладзіслаў Талочка. Напачатку ён прыводзіць цытату з справаздачы генерал-губернатара М. Мураўёва з нагоды паўстання 1863 г., у якой згадваецца, што ў краі «Найбольш уплывовым быў біскуп жмудзкі Волончэўскі, каторы ў 40-х гадах, а значна прад тым, як стаўся біскупам, заахвочваў да думкі аб уласнай бацькаўшчыне, вучыў дзяцей па-польску (*NB, напэўна ня толькі па-польску!*) і пісаў розныя падбураючыя адозвы. Далей у 50-х гадах пад яго ўплывам паказаўся лемантар жмудзкі і *беларускі ў польскай мове*, а ксяндзы перадзяваліся за прыставаў і праводзілі прапаганду друкаў» [102, с. 178 – 179]. Няма падстаў не верыць генерал-губернатару краю, які быў добра праінфармаваным у гэтай справе, але, такое разыходжанне ў датах выклікае пэўнае сумненне. Між тым кс. Уладзіслаў Талочка піша, што «гэты ўступ з справаздачы пазваляе нам разагнаць цемру, якая засланяла дагэтуль выданую 100 гадоў таму (1835) першую каталіцкую беларускую катэхізмоўку, уложаную разам з лемантаром польскім» і звязвае яе выданне з біскупам Казімірам Мацеем Валанчэўскім, які ў 1824 –1828 гг. студыяваў тэалогію ў Віленскім універсітэце, а з 1839 г. быў запрошаны на працу ў Віленскую духоўную акадэмію, і які не аднойчы «меў справы з беларускаю моваю». «Пры тым, – піша кс. У. Талочка, – час студыяў Волончэўскага ў Вільні супадае з паваротам Міхаіла Баброўскага з заграніцы, калі прозьвішча гэта прыцягвала да сябе думкі моладзі агулам, а духоўнай прадусім, бо-ж прывёз ён з сабой з Зах. Эўропы сьветлы і адраджэнчы павеў. Сярод прафэсараў тагочаснага Віленскага ўнівэрсытэту быў так-жа ведамы Ігнат Даніловіч, каторага праца і зацікаўленьне з галіны навукі права зблізіла яго да праблемы беларускай, ці да праблемы народу… Усё гэта разам узятае, – працягвае кс.Талочка, – мусіла надаць псыхіцы Волончэўскага пэўны кірунак, які выліўся ў дасканальна згарманізаваную дваістасьць яго прац і заслугаў у гісторыі Касьцёла і Краю. У гісторыі Касьцёла запісаўся ён, як цьвёрды і мудры баяўнік яго правоў і вольнасьці, а ў гісторыю Літвы, а як сёньня ўжо бачым і Беларусі, астанецца яго прозьвішча зьвязана з пачаткам адраджэньня беларускага народу, праз сьцьверджаньне аснаўных яго правоў на ўжываньне ў касьцёле роднай мовы» [102, с. 179].

М. Хаўстовіч хацеў бы бачыць у якасці аўтара Катэхізмоўкі 1835 г. Ігната Даніловіча [285, с. 144, 149 – 152]. Але, довады, як М. Хаўстовіча, так і У. Талочкі жадаюць быць больш пераканаўчымі. Можна дапусціць версію, што згаданая Катэхізмоўка пабачыла свет дзякуючы супольнай працы біскупа, ксяндза Казіміра Валанчэўскага і Ігната Даніловіча.

Чарговы катэхізм быў выдадзены ў Вільні ў 1845 г.[14]. Паводле сцвярджэння Адама Станкевіча «частка гэтага катэхізму напісана па-беларуску» [385, s. 61]. У 1862 г. з адпаведнымі дазволамі і апрабацыяй друкуецца ў Варшаве «Elementarz dla dobrych dzietok katolikou», на 40 старонках якога змешчаны катэхізм, пацеры, некалькі малітваў і песня «О! Мой Божа, веру Табе». Духоўныя ўлады прапусцілі яго праз расійскую цэнзуру як польскамоўны, друкуючы яго лацінскім шрыфтам, бо беларуская мова ў тыя часы была пад забаронаю. Вось і ўсе рэлігійныя друкаваныя выданні, якія выходзілі ў XIX ст. на беларускай мове.

У 60 – 70 гг., у час кампаніі «распалячвання касцёла» і русафільскай дзейнасці кс. Сенчыкоўскага, многія каталіцкія святары на Віцебшчыне гаварылі казанні на беларускай мове, пра што сведчаць 4 агульныя сшыткі рукапісаў, якія былі перададзеныя ў свой час кс. А. Навіцкім кс. В. Гадлеўскаму, а ад яго яны, відаць, перайшлі да а. А. Станкевіча, які падрабязна прааналізаваў іх у сваёй кнізе «Rodnaja mowa u światyniach». Беларускія казанні былі гавораны ў 1861 – 1863 гг. у м. Пасіні (Люцынскі дэканат, касцёл св. Дамініка і св. Язэпа, збудаваны ў 1761 г.), у 1866 – 1869 гг. у Заскоркі (Лепельскі дэканат, касцёл Прасвятой Тройцы, збудаваны ў 1792 г.) і ў Завейках; у 1870 – 1872 гг. у Улле (Лепельскі дэканат, касцёл Святога Духа, збудаваны ў 1669 г.). Мова казанняў – 208 старонак рукапісу, напісанага лацінкай на беларускай мове (дадатак 2), праўда, дзе-нідзе сустракаюцца словы «ktory», «trudawy» і іншыя, нехарактэрныя беларускай лексіцы, але такія словы не з’яўляюцца не зразумелымі народу [291, арк. 1 – 104]. Паводле інфармацыі аўтараў кнігі «Нашы Касцёлы» у Улле ў другой палове стагоддзя, прыкладна ў 1856 – 1878 гадах працаваў вікарыем, а пасля пробашчам кс. Мотуз. Характарызуюць яго аўтары як чалавека самаахвярнага і апантанага ідэяй: касцёл і парафія былі для яго адзінай мэтай жыцця; яго разумелі і любілі парафіяне, якіх ён вучыў не толькі хрысціянскай навуцы, але і пісьменнасці і спевам, і ўся парафія ўмела чытаць і співаць хіба што найлепей у ваколіцы [372, s. 418]. Пазней, у 1890-х гадах, у Улле працаваў кс. Уладыслаў Мярвінскі, які, відаць, прадоўжыў традыцыі свайго папярэдніка: такая ж цікавасць да люду, да яго духоўных патрэб і асветы: «Найбольшую карысць прынесла яго энергічнае змаганне з п’янствам... Добра валодаў беларускай мовай: словы яго даходзілі да сэрца кожнага і быў ён усім зразумелым» [372, s. 418].

---

[14] Katechizm o czci cezarza Wszech Rossyi, czyli objasnienie czwartegoprzykasania Boskiego w stosunku do zwierzchnosci krajowaj. Za Najwyzszym roskazem, dla uzycia po skolach i kosciolach Rymsko-Katolickich wiejskich wydrukawany. – Naklad i druk T. Glusberga ksiegarza i typografa skol białorusk. nauk. okr.

Яшчэ адзін момант казанняў згадвае а. Уладзіслаў Талочка: «Кс. Ян Баркоўскі, вікары парафіі Тургельскай, Віленскага пав., за згодай свайго пробаршча, 23 мінулага лістапада 1869 г. сказаў казанне па-беларуску (*бач. 357*)» [102, с. 178] (згаданая цытата прыводзіцца з кнігі кс. Паўла Кубіцкага «Bojownicy kaplani za sprawe kosciola i Ojczyzny w latach 1861 – 1915. Cz. 2, t.1»). Кс. Талочка аналізуе гэты факт наступным чынам: «Ці зрабіў гэны вікары гэта з праканаyньня, ці толькі з волі свайго пробашча, ці пачуваўся да беларускасьці, ці можа, як бы выглядала з прозьвішча, быў шляхціцам і палякам і ўважаў беларускую мову за меншае зло, як расійскую – трудна сёньня выраўшыць. Фактам аднак ёсьць, што ксёндз гэны сваім казаньнем, як гэта можна было і спадзявацца, лішняга захапленьня ў расійскіх уладаў ня выклікаў, бо калі іншыя за запачаткаваньне мовы расійскай у касьцёле атрымалі ордэны сьв. Станіслава 2-й ці 3-й ступені, крыжы на грудзі, лепшыя парафіі, або былі прадстаўлены да ўрадавай нагароды, – аб Баркоўскім гісторык (П. Кубіцкі. – *І. Т.*) толькі натуе: «ёсьць праект унесьці яго ў агульны сьпісок з тымі, каторых урад мае адрожніць» [102, с. 178].

Пробаршам у Тургелях, з загаду якога кс. Баркоўскі сказаў сваё казанне, быў кс. Язэп Вяльжэўскі, але іншых фактаў яго прыхільнасці да беларускасці не зафіксавана.

Пра моманты беларускасці, якія мы згадалі ў каталіцкіх касцёлах, не трэба думаць, што яны былі адзінымі. Улічваючы той факт, што беларускія ініцыяцыі ў касцёле не віталіся ўладамі, а гэта было раўназначна таму, што яны мала каго цікавілі (апрача святароў і вернікаў), а значыць, яны так і нідзе не былі зафіксаванымі. Прынамсі, і не было каму фіксаваць, а тым больш, што на людзях пра гэта не гаварылася. І тым не менш, у польскай гістарыяграфіі можна знайсці пацверджанне такім меркаванням. Так, ксяндзы, аўтары выдання «Nasze Kościoły...» прыводзяць цікавыя факты наконт таго, што ў шматлікіх парафіях Віцебшчыны, Магілёўшчыны і Гомельшчыны каталіцкая частка насельніцтва гаворыць на беларускай мове (часткова мы ўжо згадвалі некаторыя моманты). Так, у Чачэрскай парафіі, «апрача некалькі чалавек шляхты, пераважаюць беларусіны; так што нават да іх капланы ў капліцах прамаўляюць на беларускай мове». У некаторых вёсках і мястэчках Аршанскага дэканату (Пагост, Зайцава, Ламашын, Жалязняк) парафіяне «не толькі размаўляюць на беларускай мове, але помняць і яшчэ спяваюць свой меладычны спеў “Ах, мой Божа, веру Табе”». Праўда, бліжэй да Смаленшчыны, адзначаюць аўтары, – хоць і пераважаюць беларусы ў парафіях, але «страцілі яны сваю каталіцкую веру, запамятавалі не толькі польскую мову, але і сваю беларускую... карыстаюцца сваёй мясцовай гаворкай, якая вельмі і вельмі набліжаная да рускай мовы...» [372, s. 53, 72, 92, 102].

Пра заняпад польскай мовы і дамінацыю мовы беларускай пасля паўстання 1863 г. пісаў біёграф архібіскупа Яна Цепляка кс. Францішак Руткоўскі [379, s. 74].

Некалькі слоў варта сказаць пра пазіцыю Праваслаўнай Царквы да беларускага пытання. Пазіцыя гэтая амаль што нічым не адрознівалася ад расійскай дзяржаўнай палітычнай дактрыны ў справе поўнай асіміляцыі беларускага насельніцтва як праваслаўнага, так і ўніяцкага і каталіцкага.

Пасля ліквідацыі Уніі, захады расійскіх уладаў (обер-пракуратара Сінода) і архіепіскапа Я. Семашкі да духавенства аб патрэбе гаварыць казанні на «простом общепонятном языке» альбо «местным русским языком (наречием)» было звычайнай кан'юктурай у супрацьвагу польскай мове і ў мэтах пашырэння палітыкі русіфікацыі.

Калі ў 1860-х гг. царскі ўрад, у мэтах распалячвання касцёлу, стаў ініцыяваць магчымасці пераводу касцельнага жыцця католікаў на рускую мову, група каталіцкіх святароў з Віцебшчыны звярнулася з просьбай да ўраду аб дазволе перакладу на беларускую мову казанняў, але такі дазвол не быў атрыманы. Цікавую пазіцыю ў сувязі з гэтым агучыў епіскап М. Галубовіч: «... за часоў паншчыны ў мову беларускую закралася многа слоў і выражэнняў польскіх, дык, хто заруча, што ксяндзы будуць гаварыць па-беларуску, а пакрысе будуць адначасна падтрымліваць мову польскую ў касцёле... «Маю гістарычную падставу, – пісаў ён далей, – адносіцца з падазрэннем да просьбы лацінскіх ксяндзоў ператалумачыць на мову беларускія казанні. Езуіты, асеўшы ў гэтым краі, спярша вучыліся мовы народнай і з ёй зводзілі праваслаўных» [385, s. 58].

Такая заява, па сутнасці, была афіцыйнай пазіцыяй Праваслаўнай Царквы да беларускага пытання. Расійскія як царкоўныя, так і свецкія ўлады ва ўсім бачылі польскасць, у тым ліку і ў беларускасці. Растлумачыць гэта можна тым, што беларускасць была больш üдавочнай і дзеючай у параўнанні з накінутай маскоўскай рускасцю, асабліва, у былых уніяцкіх і рымска-каталіцкіх сем'ях (у гэтым плане беларускасць магла б стаць пераемніцай польскасці, а гэта яшчэ больш выклікала падазрэнні ў русіфікатараў).

Праўда, многія былыя ўніяцкія святары, стаўшы праваслаўнымі святарамі, не цураліся беларускай мовы, але такая іх дзейнасць не віталася ўладамі, не папулярызавалася, наадварот, адсочвалася і нават каралася. Дарэчы, тэма гэта засталася не даследаванай у беларускай гістарыяграфіі з той жа прычыны.

У другой палове XIX ст. назіраецца масавы прыток «беларусінаў рускай культуры» і расійскіх этнографаў, але іх даследаванні, ды і самі яны гэтак жа цягацелі да расійшчыны, як калісьці Аляксандар Рыпінскі да польскасці. Тым ня менш, у сваіх даследаваннях яны спыніліся на ўзроўні вызначэння адметнасцей беларускай этнаграфіі і фальклору, у той жа час беларусы-католікі пайшлі значна далей: яны ствараюць беларускую літаратуру і літаратурную мову – Зоф'я Мань-

коўская, Фелікс Тапчэўскі, Адам Гурыновіч, Альгерд Абуховіч, Аляксандр Ельскі, Янка Лучына, Марыя Косіч, Лявон Вітан-Дубейкаўскі, Зыгмунт Нагродзкі... Так, Кастусь Каліноўскі прапануе ідэю нацыянальна-вызваленчай барацьбы прыгнечаных расійскім царызмам народаў: беларусаў, палякаў, літоўцаў: «За нашу й вашу вольнасьць!»; Францішак Багушэвіч фармуе светапоглядную канцэпцыю беларускай нацыянальнай ідэі, як ідэі культурна-асветніцкай працы па ўсведамленні сябе як нацыі: «Не пакідайце мовы нашай, каб не ўмёрлі...» гучыць як прароцтва і ў XXI ст.

Новы віток беларускага нацыянальнага адраджэння пачатку XX ст. звязаны з імёнамі Вацлава Іваноўскага, Браніслава Эпімах-Шыпілы, Каруся Каганца, Яна Неслухоўскага, Івана і Антона Луцкевічамі, Вацлава Ластоўскага, Алаізы Пашкевіч (Цёткі), Янкі Купалы – менавіта, гэтыя асобы рымска-каталіцкага веравызнання былі ініцыятарамі і арганізатарамі першых беларускіх нацыянальных гурткоў, суполак, партыяў і іншых арганізацый. «...Калі б пры нашай нядбайнасьці не настала адраджэньне Беларусаў-каталікоў, дык не магчыма было б запраўднае адраджэньне й арганізаваньне праваслаўных Беларусоў заходняе часьці Беларусі... Без адраджэньне заходняе палавіны Беларусі, найбалей актыўнае, немагчыма беларускае нацыянальнае і дзяржаўнае адраджэньне наагул» [219, с. 82]. Але тут, трэба прызнаць, што без дапамогі праваслаўных беларусаў такое адраджэнне было б немагчымым увогуле.

* * *

Такім чынам, ідэалагічнай падставай для ўдзелу хрысціянскіх канфесій і духавенства ў развіцці нацыянальных культур шматлікіх славянскіх народаў сталі біблейска-хрысціянскія пастулаты, якія сцвярджалі нацыянальныя каштоўнасці як каштоўнасці дадзеныя Богам і прызнаныя Сынам Божым, Ісусам Хрыстом.

Якімі не былі б сёння супярэчлівымі гістарычныя трактоўкі і як бы неадназначна не ацэньваліся фактары поліканфесійнасці ў гісторыі і культуры Беларусі, трэба прызнаць, што кожны гістарычны перыяд для беларускага народу быў характэрным у плане часовай культурнай дамінацыі той ці іншай канфесіі. Не заўсёды такія дамінацыі кіраваліся ў сваёй дзейнасці біблейска-хрысціянскімі пастулатамі нацыянальных каштоўнасцей і неслі глыбіню пазнання хрысціянскага вучэння, але іншы раз устойлівыя дзяржаўна-канфесійныя іх арыентацыі былі прычынамі культурнай стагнацыі народу, кансервавалі іх духоўна-нацыянальнае развіццё і пазбаўлялі магчымасці выбару і свайго пазнання свету і Бога. Што да XIX – пачатку XX ст., дык тут відавочным з'яўляецца дамінацыя каталіцка-ўніяцкіх уплываў ў фармаванні рэлігійнай, этнічнай і нацыянальнай свядомасці беларускага народу.

РАЗДЗЕЛ 3

БЕЛАРУСКАЕ ПЫТАННЕ Ў КАНТЭКСЦЕ КАНФЕСІЙНАЙ І НАЦЫЯНАЛЬНАЙ ПАЛІТЫКІ КАНЦА XIX ст. – 1921 г.

3.1. Асаблівасці канфесійнай і нацыянальнай палітыкі Расійскай імперыі ў Беларусі

Канфесійная і нацыянальная палітыка Расійскай імперыі – тэма асобнага даследавання, але мы вымушаны звярнуцца да гэтай тэматыкі, каб найболей аб’ектыўна ацаніць і зразумець этнаканфесійную і сацыякультурную сітуацыю, якая склалася напрыканцы XIX – пачатку XX стст. у краі. Некаторыя моманты такой палітыкі згадваліся ў кантэксце іншых аспектаў нашага даследавання (раздзел 2). У дадзеным падраздзеле маецца намер закрануць тыя праблемы, якія мелі непасрэдныя адносіны да беларускага пытання, а менавіта: адносін улад (свецкіх і канфесійных) да рэлігійнай і нацыянальнай свядомасці народу, беларускай мовы, адукацыі, гісторыі і культуры, а таксама некаторыя моманты расійскай палітыкі ў дачыненні да дзейнасці каталіцкага духавенства на тэрыторыі Беларусі – пасля гэтыя пытанні стануць краевугольнымі цаглінкамі ў дзейнасці беларускага каталіцкага духавенства.

3.1.1. Моўная палітыка царызму

Прынцыпы расійскай дзяржаўнай ідэалогіі паводле вядомай трыяды ад 1832 г. расійскага міністра Уварава: праваслаўе, самадзяржаўе, народнасць у адносінах да канфесійнай і нацыянальнай палітыкі застаюцца нязменнымі да 1917 г. Першае звяно гэтай сістэмы – Праваслаўная Царква – мацавала адзінства самадзяржаўя і народнасці, а яны, у сваю чаргу, умацоўвалі і ахоўвалі ўстоі праваслаўнай веры ад «чуждых ему религиозных начал» [206, с. 13]. Такім чынам, паводле афіцыйнага сімвалу Расійскай дзяржаўнасці і законнасці, імператар (самадзержац) быў вярхоўным абаронцам і захавальнікам дагматаў пануючай веры, стражам прававерства і ўсякай у Царкве святасці[15]. Пад «на-

[15] Фармаванне складаючых элементаў Расійскай дзяржаўнай царкоўнасці і станаўлення культу імператара як захавальніка праваслаўна-царкоўных ідэалаў маюць сваю даўнюю гісторыю, прынамсі, ад хрышчэння Кіеўскага княства, цэзарапапізму маскоўскіх князёў, стварэнне Маскоўскага патрыярхату і ўмацаванне асноў Праваслаўнай веры праз усё XIX ст. Больш падрабязна пра гэта гл.: Русское православие: вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989; Скрынников, Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв.: Подвижники русской церкви. – Новосибирск: Наука, 1991; Синицина, Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). – М.: Изд-во «Индрик», 1998.

роднасцю» разумелася ўнутраная палітыка дзяржавы, якая была накіравана на магчымасці свабоднага развіцця і асіміляцыю другіх нацыянальных пачаткаў рускаму насельніцтву імперыі, у большыні сваёй належачых да Праваслаўя. Паняткі «рускі» і «праваслаўны» у афіцыйным звароце супадалі: татарын, паляк, жыд былі ўсяго рускімі падданымі магаметанскага, каталіцкага і юдзейскага веравызнання, паводле афіцыйнай тэрміналогіі – «іншародцамі» альбо «іншаверцамі» [206, с. 13].

Калі з татарамі і палякамі ўсё было зразумела, дык беларусы-католікі не зусім адпавядалі згаданай схеме: быццам бы і не «іншародцы», але «іншаверцы». Праўда, для расійскага чыноўніцтва не існавала такой праблемы. Праз усё XIX ст. выхоўваўся погляд на беларусаў, як на «истинно русских» і такая праца мела свой плён.

Трапную характарыстыку расійскай трыядзе ў дачыненні да беларускіх праблем даў Іван Касяк: «Самадзяржаўе ўвасабляў цар, які быў сімвалам акупанта для «задзіночаных» ім народаў. Праваслаўе прадстаўляла казённая расійская царква, якая была фактычна дадаткам да органаў агульнай адміністрацыі. Народнасць была расійская, ў якую беларусы павінны былі ўлівацца, як «ручаі ў вадно мора» і дэнацыяналізавацца» [106, с. 35]. У гэтым ракурсе і вялі барацьбу супраць беларускага нацыянальнага руху ідэолагі расійскага ўраду [299, с. 295 –342].

Варта яшчэ згадаць вядомыя расійскія пастановы і ўказы 1839 – 1840-х гг. аб уз’яднанні грэка-католікаў з праваслаўнымі, увядзенні расійскага заканадаўства і рускай мовы ў 5 губернях (Кіеўскай, Падольскай, Валынскай, Мінскай, Віленскай, Гродзенскай) і Беластоцкай вобласці, а таксама, указ аб змене назваў «беларускія» і «літоўскія» губерні – усе гэтыя наватворы як расійскім чыноўніцтвам, так і насельніцтвам краю, адназначна былі ўспрыняты на згаданых тэрыторыях як указы, якія забаранялі ўніяцтва, Статут ВКЛ, згаданыя этнонімы і мясцовыя мовы.

Спробы ў гэты час увесці расійскую мову ў касцёл былі спынены адпаведным царскім загадам ад 15 чэрвеня 1848 г.: «Па-расійску забараніць, можна гаварыць ува ўсіх чужастранных мовах». Адам Станкевіч заўважыў, што загад гэты меў «вялікі дадатны ўплыў на польскасьць у касьцёле» [385, s. 55]. Менавіта ад гэтага часу касцёл становіцца адзіным апірышчам польскасці ў Расійскай імперыі.

Беларусы былі пазбаўленыя і такога апірышча. Нагадаем, што беларуская мова была ў гэты час не «чужестранной», а «местным диалектом великорусского языка» і аўтаматычна трапляла пад забарону.

Многімі даследчыкамі такая расійская палітыка ў дачыненні да беларусаў разглядалася як непрадуманая і памылковая, да прыкладу, Мітрафан Доўнар-Запольскі пісаў: «Калі б урад добра разумеў, што кіруемы край не польскі, а беларускі, то апёрся б на гэты беларускі элемент і знайшоў бы ў ім падтрымку. Але ўрад усё ж працягваў бачыць у насельніцтве краю толькі “палякаў”, пагарджаючы беларускім сялянствам і беларускай культурай...» [79, с. 270].

Праўда, у такіх высновах можна засумнявацца, асабліва, калі прасачыць іх праз прызму падзей XIX – XX стст., якія яскрава паказалі, што расійскі ўрад (незалежна ад таго царскім ён быў ці савецкім) свядома не хацеў заўважаць беларускага элемента. Можна прывесці дастаткова прыкладаў такога ігнаравання, што адназначна, гаворыць пра мэтанакіраваную палітыку. З другога ж боку, калі б беларускага элемента не існавала ўвогуле, дык не было б і праблемы з абмежаваннямі і забаронамі яго як такога, бо немагчыма забараніць таго, чаго няма. Відаць, усё ж такі, беларусы ўяўлялі рэальную пагрозу для Расійскай імперыі, бо, менавіта, на іх выпаў увесь цяжар царскай палітыкі ў ліквідацыі іх этнакультурных адметнасцей і ў першую чаргу, беларускай мовы [265, с. 218, с. 220].

Цікавую думку з гэтай нагоды выказаў Вацлаў Ластоўскі: «Забарону ўжываць беларускую мову ў каталіцкіх касцёлах выдаў цар Мікалай I у 1839 г. Замест беларускай мовы ў каталіцкіх касцёлах была ўведзена мова польская, малазразумелая народу. Беларуская мова з яе граматнасцю славянскімі літарамі з’яўлялася на ўсходзе сімвалам і мостам еднасці цэркваў...» [130].

Мова як сімвал еднасці цэркваў...

Зразумела, што такая еднасць катэгарычна супярэчыла планам як расійскіх ідэолагаў і палітыкаў, так і польскім планам ва ўмацаванні польскай еднасці вакол Каталіцкага Касцёлу. Шанцы замацавацца сінадальнай Маскоўскай Праваслаўнай Царкве ў краі з яе растаропнасцю і артадоксіяй заставаліся мізэрнымі – яе чужацкасць была відавочнай. А гэта, у сваю чаргу, моцна падрывала русіфікатарскую, шавіністычную палітыку царызму, асабліва ўкараненне «русских начал», чаму была заклікана служыць Праваслаўная Царква.

Беларуская мова магла б стаць аб’яднаўчым сродкам беларускага народу, незалежна ад канфесійнай прыналежнасці. Пытанне абраду магло б стаць другасным фактарам, але калі ўлічыць тое, што ўніяты былі найбольш блізкімі да беларускай мовы, яны мелі больш шанцаў быць мостам еднасці і цэркваў і народу. Але, варта адзначыць, што вострай патрэбы ў такой еднасці не было і сярод беларускага народу: народ не быў яшчэ падрыхтаваным да магчымасці арганізаванага, мэтанакіраванага палітычнага і культурнага волевыяўлення. Тым больш, што беларусы на гэты час не мелі сваёй царквы, а гэта значыць, што заставаліся без свайго духавенства – найбольш уплывовай і інтэлектуальнай часткі грамадства. Відавочным было толькі тое, што беларуская мова сапраўды яднала беларусаў і праваслаўных, і каталікоў у адзін народ незалежна ад канфесійнай прыналежнасці і, такім чынам, стварала стыхійную, натуральную еднасць народу. А каб не ўзнікла спакуса да царкоўнай еднасці – варта было абмежаваць найбольш важныя сферы ўжытку беларускай мовы (да прыкладу, у культурным і рэлігійным жыцці, г. зн. – зрабіць яе «мужыцкай», неразвітай). У гэтым, дарэчы, адна з прычынаў, чаму расійскі царызм зліквідаваў уніяцтва і забараніў беларускую мову [265].

Трэба прызнаць, што на той час гэта быў хітры стратэгічны ход. Напачатку палякам далі магчымасць маліцца на сваёй мове не з царскай міласці. Моўны падзел быў накіраваны ў першую чаргу на захаванне і ўмацаванне асноў праваслаўнай веры і «русских начал» у «западнорусском» краі. Такая моўная палітыка была накіравана на размежаванне аднаго этнасу паводле канфесійнай прыналежнасці: падзяліла народ на католікаў, якія павінны гаварыць на польскай мове, і на праваслаўных, – якія павінны зрусіфікавацца і стаць рускамоўнымі. Беларускамоўнае каталіцтва наблізіла б вернікаў да ўсходняга абраду – уніяцкага і праваслаўнага, і магло б стварыць неспрыяльную канкурэнцыю праваслаўю ў краі. Былыя ўніяты хутчэй пайшлі б у беларускамоўны касцёл. Але беларусы, у сувязі з абмежаваннямі сваёй мовы, былі пазбаўлены такой магчымасці: праваслаўная частка вымушана была русіфікавацца праз праваслаўную царкву, а ўніяты і католікі мелі права выбару: або далучыцца да праваслаўных, бо царкоўнаславянская мова, асабліва для былых уніятаў, была больш зразумелай за латынь і за польскую мову, ці, усё ж такі абраць каталіцтва, нягледзячы на яго ўзрастаючы паланізацыйны характар і, такім чынам, стаць палякамі. Варта згадаць, што тагачасныя беларусы і ліцвіны, незалежна ад канфесійнай прыналежнасці, аднолькава непрыхільна адносіліся да шавіністычных праяў, як палякаў, так і маскавітаў. Царскія ідэолагі, не без падставаў, разлічвалі, што польскамоўны касцёл адштурхне католікаў-беларусаў і яны пацягнуцца да сваёй значна большай часткі народу, г. зн. да праваслаўных беларусаў, да праваслаўя, да рускасці. Для расійцаў, праўда, не было б вялікай бяды, калі б беларусы-католікі засталіся ў каталіцтве і цалкам спольшчыліся (больш таго, добрая частка іх пазней стала польскімі патрыётамі), прынамсі, гэта ўваходзіла ў разлік царскай палітыкі: тады набытая (зрусіфікаваныя ўчарашнія ўніяты) частка беларускага праваслаўнага насельніцтва была б большай амаль што ў тры разы за страчаную каталіцкую частку. Пры такім зыходзе справы гэта было б зусім іншае насельніцтва, без ніякіх нацыянальных і палітычных самавыяўленняў, што, дарэчы, збольшага, прадэманстравала сабой праваслаўная частка беларусаў у XIX ст. [265, с. 218].

Нагадаем, што ўжо ў 1840 г. паводле загаду Я. Сямашкі святары Літоўскай праваслаўнай (былой грэка-каталіцкай) епархіі былі забяспечаныя рэлігійнай (праваслаўнай) літаратурай на рускай мове [154, с. 114].

Таму і не дзіўна, што «Расійскі царызм дзеля гэтага паліў старанна беларускія богаслужбовыя кнігі і праследаваў мову, – піша В. Ластоўскі. – Гэтак дзякуючы гвалту расійскага царызму і ў інтарэсах раздзялення паміж усходнім і заходнім абрадкам была заведзена расійскім урадам у каталіцкіх касцёлах польская мова, а ў праваслаўных цэрквах – руская мова» [130].

Вядомы даследчык беларускай мовы і гісторыі Ян Станкевіч з гэтай нагоды адзначыў: «Беларусы, на думку маскоўскага ўраду, павінны былі

стацца разьдзеленымі на два непрыяцельскія табары, янычарамі, якія, б'ючыся паміж сабою, мусілі самі сябе зьнічтожыць. Скасаваньнем уніі й забаронаю ў касьцёлах і цэрквах беларускае мовы маскоўскі урад Міколы I зрабіў над Беларускім Народам праступленьне, роўнага якому няма ў гісторыі Беларусі» [219, с. 82].

Менавіта такая царская палітыка прынесла найбольшую шкоду ў нацыятворчым працэсе беларусаў.

У 1860-я гады ў расійскім грамадстве распачалася акцыя пад назвай «разъединения католицизма и польской национальности», ідэолагам якой быў рэдактар «Московских ведомостей» М. Н. Каткоў. Галоўны ідэолаг «распалячвання каталіцызма» даводзіў, што «рускія падданыя каталіцкага веравызнання» павінны лічыць сябе «дастаткова рускімі людзьмі». У такім выпадку ўжо не рэлігія, а мова павінна стаць інтэгруючым пачаткам рускасці [226, с. 308].

Указ Аляксандра II ад 25 снежня 1869 г. аб дазволе ўжываць у каталіцкіх набажэнствах рускую мову быў як адзін з метадаў дэпаланізацыі касцёла, але ў хуткім часе ён быў прызнаны як неэфектыўны і нават непажаданы.

Палітыка «распалячвання» Рымска-каталіцкага Касцёла ў Беларусі і Літве, як гэта не парадаксальна, станоўча адбілася на беларускай мове. Руская мова ў другой палове XIX ст. хоць і здолела выціснуць у многім польскую мову з ужытку, але яна так і не здолела стаць агульнаўжывальнай і народнай, нягледзячы на прывілеі і папіханні яе ў гэтым кірунку ўладамі. Так, у біёграфа каталіцкага архібіскупа Яна Цепляка, чытаем: «Заняпад польскай мовы на ўсходніх рубяжах дайшоў да такой ступені, што пасля 1877 г. яе яшчэ разумелі польскамоўныя ксяндзы, якія гаварылі з памяці на польскай мове малітвы і спявалі польскія песні. Карыстацца польскімі кнігамі пры набажэнствах ніхто не меў права. Дома гаварылі толькі на беларускай мове» [379, s. 74].

Гаварылі на ёй не толькі дома, праўда, называлі яе па-рознаму (мясцовая гаворка, дыялект, руска-польская, беларуска-польская, руска-беларуская), тым не менш, гэтая мова, як і раней, стала займаць дамінуючае становішча ў жыцці карэннага насельніцтва канца XIX і пачатку XX ст. Выклікана гэта было многімі прычынамі, сярод якіх найбольш важнымі былі традыцыйна-культурныя і канфесійна-палітычныя фактары. Варта звярнуць увагу на палітычны фактар мовы, які выцякаў непасрэдна з функцыянавання самой мовы ў асяродку насельніцтва, быў аб'ектам зацікаўленасці на ўзроўні біскупства і генерал-губернатарства. Беларускі каталіцкі святар Адам Станкевіч у кнізе «Родная мова ў сьвятынях» прывёў шматлікія факты выкарыстання беларускай мовы ў канфесійным жыцці, але толькі адным сказам згадаў факт, які нас цікавіць у дадзеным выпадку, а менавіта: «Патрэбу ўжывання беларускай і маларасейскай моў у касцёле ініцыяваў і расійскі ўрад з мэтай аблегчыць далейшае ўвядзенне рускай мовы» [385, s. 71].

Вось на гэтай «ініцыятыве» варта спыніцца больш падрабязней.

Спробы выкарыстаць беларускую мову ў канфесійным жыцці, а больш дакладна – у якасці аднаго з сродкаў «распалячвання касцёла», у другой палове XIX ст., поспехаў не мелі. Да такіх спроб варта аднесці прапанову аднаго з прадстаўнікоў Асобай камісіі па справах рымска-каталіцкага духавенства пры віленскім генерал-губернатару (Камісія Старажэнкі, 1866 – 1868 гг.) наконт ужывання беларускай мовы ў дадатковых рымска-каталіцкіх набажэнствах замест польскай. Саматужныя беларускамоўныя казанні на Віцебшчыне і Магілёўшчыне ў 1860 – 1870-я гады, хоць і былі па-за палітыкай, але афіцыйнага дазволу з боку як свецкіх, так і духоўных уладаў не атрымалі. Іншыя прапановы аб правядзенні дадатковых набажэнстваў на мясцовых мовах, маецца на ўвазе ініцыятыва віленскага генерал-губернатара І. Каханава ў 1884 г. і памкненні мясцовых святароў, адхіляліся з боку свецкай улады на карысць рускай мовы [59, 224, 385].

Расійская палітыка поўнай русіфікацыі краю сутыкнулася з моцнай і варожай сабе пазіцыяй польскага рымска-каталіцкага духавенства і пацярпела паразу. Тым не менш, нішто так не хвалявала расійскія ўлады, асабліва ў рэвалюцыйны перыяд 1905 – 1907 гг., як гэтае духавенства і каталіцкая частка насельніцтва. Таму і не дзіўна, што расійскія чыноўнікі вымушаны былі шукаць варыянты абмежавання актывізацыі польскага духу, генератарам якога выступала каталіцкае духавенства. Такім чынам, у чарговай акцыі распалячвання касцёла чыноўнікі, у які ўжо раз, спрабуюць скарыстаць мясцовыя мовы: беларускую, літоўскую, украінскую. Нагадаем, што, калі барацьба царызму з польскай мовай у касцёле завастрылася, то Магілёўскі рымска-каталіцкі архібіскуп Францыск Альбін Сімон прапанаваў ураду замест рускай мовы ўвесці беларускую. 8 мая 1897 г. Ватыкан даў права ўжываць беларускую мову там, дзе ёю карыстаецца народ; чарговыя пастановы аб ужыванні роднай мовы ў дадатковых набажэнствах былі выдадзеныя кардыналам Меры дель Валь 13.10.1906 г. і 29.06.1907 г. [385, s. 74]. Здавалася, што пры такім разуменні справы, не павінны былі ўзнікаць нейкія перашкоды для беларускай мовы, але, на самай справе, праблема засталася невырашальнай, пра што яскрава сведчаць архіўныя дакументы [179].

Так, генерал-губернатар Паўночна-Заходняга краю А. Фрэзэ 1 ліпеня 1905 г. даслаў гродзенскаму губернатару А. А. Азнабішыну ліст з просьбай[16]: «Высочайше утверждённым в 13 день минувшаго мая особым журналом Комитета Министров по вопросу о необходимости принятия мер против пропаганды полонизма (...) покорнейше прошу Вас, Милостивый

[16] Інтэрпрэтаваць адценні мовы, стылю, ментальнасці царскіх чыноўнікаў у такіх далікатных пытаннях, як духоўныя патрэбы народу, рэлігіі, мовы, культуры вельмі цяжка, а не дык і немагчыма з захаваннем духу тагачаснай атмасферы, – вось чаму, з большага, тэксты іх падаюцца з невялікімі скаротамі паводле арыгіналу без перакладу.

государь, сообщить мне в самом непродолжительном времени, в какой мере, по местным условиям, признаётся по Вашему мнению желательным и возможным введение в р(имско)-к(атолическое) богослужение местных наречий, в целях разобщения католицизма от полонизма, насколько означенная мера совпадает с желанием самого населения и в каких именно приходах уезда, в соответствии с племенным составом оных, применение сей меры было б целесообразным» [179, л. 2].

Гродзенскі губернатар з адпаведным зваротам звярнуўся да павятовых маршалкаў (прадвадзіцелеў) дваранства, якія ў хуткім часе не толькі падалі інфармацыю адпаведна запыту, але, некаторыя з іх, выказалі сваё бачанне праблемы канфесійнай і нацыянальнай палітыкі ў краі, падалі аргументацыю патрэбы (непатрэбы) беларускамоўных набажэнстваў у касцёлах і, увогуле, акрэслілі з свайго гледзішча праблемы беларусаў, іх мовы і культуры. Развагі чыноўнікаў, з гэтай нагоды, з’яўляюцца цікавым дакументальным пасведчаннем адносін адміністрацыйнага царскага апарату да беларускага этнасу, яго культуры і нацыянальнай свядомасці католікаў-беларусаў на тэрыторыі Гродзенскай губерні, раскрываюць сутнасць царскай этнаканфесійнай палітыкі пачатку XX ст. ў Беларусі і Літве.

Так, кобрынскі маршалак дваранства коратка далажыў, што ў павеце толькі два касцёлы і рымска-каталіцкую рэлігію вызнаюць памешчыкі палякі і, так званая, былая польская шляхта. Усе астатнія – праваслаўныя. У сувязі з гэтым «считаю введение местного наречия в р.-к. богослужение нецелесообразным» [179, л. 4].

Брэсцкі маршалак выказаўся за ўвод «малороссийского языка» [179, л. 5].

Пружанскі – за беларускую мову: «Население уезда состоит преимущественно из белорусов, которые говорят на местном белорусском наречии: многие из них поверхностно знают польский язык. (...) Введение в дополнительные р.-к. богослужения местного наречия желательно ввиду преобладающего населения белорусов. Но сколько эта мера может способствовать разобщению католицизма от полонизма, предрешить трудно» [179, л. 6].

Слонімскі прадстаўнік дваранства аргументаваў сваю пазіцыю тым, што паводле перапісу 1897 г. у павеце 23 388 католікоў, з іх меншую палову складаюць палякі (дваране, гарадскія абывацелі, мяшчане і шляхта), астатнія католікі – сяляне з сельскай мясцовасці і належаць да беларускага племя, за выключэннем вёсак Засецы і Пагіры, Дзятлаўскай р.-каталіцкай парафіі, у якіх жывуць літоўцы: «Разговорный язык крестьян белорусов – смесь русского и польского и притом очень испорченного. Русский язык белорусам в достаточной мере понятен, но и польский язык не чужд их пониманию. В целях разобщения католицизма от полонизма для католиков крестьян белорусов несомненно было бы желательно и целесообразно введение в дополнительные римско-католические богослужения местного наречия, но так, как белорусское наречие не имеет своей пись-

менности и следовательно прав культурнаго языка, то вопрос этот практического осуществления иметь не может» [179, л. 7].

Маршалкі дваранства Бельскага і Ваўкавыскага ўездаў выказаліся за дадатковыя набажэнствы на польскай мове. Пры тым першы адзначыў, што ў павеце існуе некалькі мясцовых гаворак, якія розняцца ад мовы насельніцтва ўезда, у склад якога ўваходзяць маларосы, палякі і нязначны працэнт беларусаў (у паўночна-ўсходнім рэгіёне). Мова першых – маларасійская з адценкамі рускага говара, другіх – выключна польская з мазурскім жаргонам. Усе католікі гавораць на польскай мове, якая для іх з'яўляецца роднай і на якой яны жадаюць праводзіць дадатковыя набажэнствы. Праваслаўныя карыстаюцца маларасійскай мовай у перамешку з рускай. Паводле афіцыйнага спісу ў Бельскім уездзе было 74 865 праваслаўных і 52 645 каталікоў[179, л. 38].

Ваўкавыскі маршалак адзначыў, што значная колькасць насельніцтва размаўляе на «белорусском наречии», прывыкла да дадатковых набажэнстваў на польскай мове і іншай мовы не жадае, тым больш, што і каталіцкае духавенства, збольшага, не валодае беларускай мовай [179, л. 9].

Цікавы ліст ад 31 студзеня 1905 г. даслаў правадыр дваранства з Беластоку М. Ярогін (Ерогин), які прапанаваў шырокую культурна-асветніцкую праграму ў справе беларусізацыі і канчатковай русіфікацыі краю. Паводле М. Ярогіна беларуская мова, дастаткова абруселая, з'яўляецца роднай большай часткі насельніцтва Беластоцкага ўезда, і толькі ў Пратулянскай, Ясвільскай і Крыпнянскай валасцях гавораць на польска-мазурскім дыялекце, а ў Беластоцкай воласці можна пачуць польскую мову. Пад уплывам польскай прапаганды рымска-каталіцкага духавенства, беларусы-католікі адносяць сябе да палякаў, з няведання і пры падтрымцы ксяндзоў не размяжоўваюць каталіцкую веру ад польскай нацыянальнасці, не ахвотна пасылаюць дзяцей у народныя школкі і стараюцца вучыць іх польскай мове, маючы на ўвазе, перш за ўсё, рэлігійныя мэты (чытанне малітоўніка), але гэтым карыстаюцца агітатары і распаўсюджваюць польскія кнігі, брашуры, газеты і часопісы. (…) Развеяць памылковасць беларускага насельніцтва адносна яго паходжання і разбудзіць яго нацыянальную свядомасць можна шляхам шырокай асветніцкай дзейнасці, у якой першае месца павінна быць адведзена народнай школе (…) «Должны быть введены белорусский язык и история края; затем в помощь школе необходимо распространение в народе литературных произведений на том же языке по практическим вопросам, открытие русско-белорусских библиотек, книжных складов, народных театров, в которых русские пьесы чередовались бы с представлениями по-белорусски, а также издание органа печати, доступного простолюдину и близкого его духовным и материальным интересам; всё это, без сомнения, вытеснить чуждый белорусу, даже католику, польский язык, приблизит его духовно к русской

культуре и послужит переходной ступенью к распространению и усвоению населением русского языка. Действительно, в дальнейшем уже совершенно естественным порядком должен быть переход к чисто русскому языку, которым будет вытеснено малокультурное белорусское наречие, обречённое, очевидно на вымирание. По этим соображениям, введение дополнительного богослужения в римско-католических церквях в Белостокском уезде, за искючением вышеназванных волостей (...), признаётся безусловно желательным, но исследовать, насколько эта мера будет отвечать желаниям самаго населения, в настоящее время, когда идеи полонизма пропагандируются с чрезвычайной энергией, представляется весьма затруднительным» [179, л. 10, 11]. Паводле афіцыйнага спісу ў Беластоцкім уездзе на 1905 г. прыпадала 31 606 праваслаўных і 86 061 каталікоў [179, л. 38].

Найбольш прагрэсіўным, працяты апостальскім духам, быў погляд сакольскага маршалка дваранства П. Нарышкіна: «...Необходимо признать, что население Сокольского уезда – белорусы и местное наречие одно – белорусское. Тоже подтверждается историческими исследованиями Мирковича, Ритти(з)а, и Кояловича и даже Эккерта. По последнему, польская этнографическая граница проходит по окраине Сокольского уезда около заштатного города Суховоля и дальше к Белостокскому уезду. Что население нашего уезда почти исключительно белорусы, говорящие на этом наречии, а не на польском, доказывается тем, что пройдясь в понедельник по базару, услышишь лишь белорусскую речь, а не польскую. Если так, то вопрос, в каких приходах уезда желательно введение местнаго наречия в Римско-католическом богослужении, разрешается самим собой – во всех приходах. (...) По крайней мере наш белорус, несмотря на все меры, принимаемые ксендзами к тому, чтобы заставить его говорить по-польски, пока сохраняет свою национальность и не изменяет своему природному наречию. Отсюда является вывод, что эта мера совпадает даже и с желанием самого населения, выраженным пассивно, или лучше сказать, с его инстинктивным самосохранением. Что-же касается вопроса, в каком объёме желательно и возможно введение этой меры – ответ один: в полном. Введение в богослужение местнаго наречия можно рассматривать как национальную свободу на религиозной почве и само собою должна быть такою же полною свободой как и свобода веры по ВЫСОЧАЙШЕМУ указу от 17 апреля сего года. Введение местного наречия в богослужение не может быть рассматриваемо как фиксальная мера против пропаганды полонизма, но должно быть самой действительной и единственной мерою для религиозно-нравственного воспитания народа в духе христианства, а по сему следует ввести местное наречие при богослужении не только в костёлах, но и в православных церквах» [179, л. 13, 14]. Паводле чыноўніцкіх спісаў насельніцтва ў Сакольскім уездзе ў гэты час пражывала 16 519 правас-

лаўных і 71 721 католікаў [179, л. 38]. У афіцыйных спісах за 1911 г. сярод католікаў уезда было 73 479 беларусаў, 8 літоўцаў і толькі 2 палякі [184, л. 31 – 36].

Гродзенскі ўездны маршалак дваранства перш, чым вырашыць праблему, звярнуўся да гістарычай аргументацыі паланізацыі краю, якая, на яго думку, праводзілася ад XVI ст. (Пётр Скарга, езуіты, уніяты). Так і атрымалася, што словы «паляк» і «каталік» сталі сінонімамі: «Да, и действительно, как разобраться в этих совершенно разных понятиях местному белорусу, раз он принуждён, прежде, чем быть допущенным к стенкам конфессионала, выучить «на панском» польском языке необходимые молитвы; если ксёндз и местный пан с ним иначе не говорит, как по-польски; если ему ежечасно внушается, что он, исповедуя «польскую веру», должен быть поляком. Это убеждение укреплялось и Правительством, видевших в местных католиках лиц «польского происхождения». (...) Веками воспитанный в этом направлении католик-белорус стал поляком. Глубоко вкоренилось это в его понятии. Говоря у себя дома, на сходах и на кирмашах на своём родном белорусском языке, он его называет «хлопским» языком в отличие от «панского» польского языка. Скрижали истории для его темны и причину этого различия в «мове» он видит в разнице положения пана и холопа. Но в костёле, перед Богом, все равны и белорус молится по-пански, т. е. по-польски, выходя же из костёла в своей компании, уснащает родной язык грубыми, тяжеловесными полонизмами, прибегая к ним и в гостях из желания щегольнуть и приблизиться к «шляхецкому говору». (...) Обращаясь к местным условиям Гродненского уезда, позволю себе указать, что почва благоприятная для введения местного белорусского языка в дополнительные богослужения костёла, в смысле почти сплошного белорусского населения, кроме незначительной части северной части уезда, где насчитывается около 1000 душ литовскаго племени (Озерки, Друскеники) и рассеянных по всему уезду околиц мещанской шляхты. (...) Принимая всё вышеизложенное во внимание, можно с уверенностью сказать, что среди 35 981 белорусов-католиков (29 процентов всего населения уезда), распределённых на 9 римско-католических приходов уезда, отзывчивости к проектируемой мере разобщения полонизма от католицизма ожидать нельзя и должно рассчитывать лишь на то противодействие, которое будет ему продиктовано его духовными вожаками, деятелями конституционно-католической пропаганды на почве ложных самоопределений» [179, л. 25, 26, 27]. Нагадаем, што паводле афіцыйных спісаў у Гродзенскім уездзе было 98 112 асоб праваслаўнага і 50 519 каталіцкага веравызнанняў. У спісе за 1911 г. гродзенскія католікі складалі: 39 488 беларусаў, 1546 літоўцаў, 759 палякаў [184].

Да спісаў гэтых з вялікім падазрэннем і недаверам адносілася каталіцкае духавенства. Неаднойчы польскімі ксяндзамі аспрэчвалася коль-

касць беларусаў і палякаў у парафіі на сваю карысць, што, таксама, не робіць такую статыстыку дакладнай. Асабліва давяраць гэтым спісам не варта – відавочна жаданне свецкіх уладаў завысіць колькасць беларускага насельніцтва, але, калі што і заслугоўвае ўвагі, дык гэта крытэрыі, якія былі закладзеныя чыноўнікамі ў вызначэнні нацыянальнай прыналежнасці, а менавіта, на роўні з беларускім этнатэрытарыяльным фактарам найбольш вызначальным быў беларускамоўны фактар: да беларусаў былі залічаны ўсе, хто пражываў на дадзенай тэрыторыі і размаўляў у штодзённасці на беларускай мове [265].

Заключным этапам у справе вызначэння патрэбы беларускамоўных набажэнстваў быў ліст гродзенскага губернатара ад 18 чэрвеня 1906 г. віленскаму, ковенскаму і гродзенскаму генерал-губернатару. У аснову зместу быў пакладзены тэкст гродзенскага маршалка дваранства (магчыма, адна і тая асоба). Тым не менш, гродзенскі губернатар пісаў: «По официальным данным во вверенной мне губернии 15 % населения польского происхождения и около 14 % белорусов-католиков. Эти последние и составляют результат двух с половиной веков деятельности польского костёла под руководством достойных последователей польского Златоуста Петра Скарги, наглядно пояснявшего в конце XVII века высшему капитульному духовенству задачу польского костёла на Литве следующими характерными словами: «Рыбы на Литве, а рыболовы в Польше». В этих нескольких словах заключается целая программа, приведшая к тесному слиянию полонизма с католицизмом». (...) К техническим затруднениям, при проведении этой, вполне необходимой меры, следует отнести отсутствие белорусской письменности и литературы, так как попытки в этом направлении серьёзного значения не имеют, и белорусский язык до сих пор литературно не обработан. В заключение считаю долгом отметить, что проведение в местной жизни такой серьёзной меры в настоящее время нельзя признать своевременным (...) всякое новое обострение, особенно на религиозной почве, может создать основание для трудно преодолимых осложнений» [179, л. 46 – 48].

Такім чынам, спробы выкарыстаць беларускую мову ў чарговай акцыі «располячивания костёла» не знайшлі шырокай падтрымкі ў большасці прадстаўніцтва расійскага чыноўніцтва, якое, з аднаго боку, не хацела бачыць і дапусціць такой магчымасці, а з другога – асцерагалася магчымых «трудно преодолимых осложнений».

Зразумела, што такія эксперыментальныя моўныя захады не засталіся па-за ўвагай рымска-каталіцкага духавенства. Тым больш, што ў 1910 – 1912 гг. Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў зноў стаў цікавіцца нацыянальнай прыналежнасцю каталіцкіх святароў і парафіян і ставіць пытанне наконт набажэнстваў на мясцовых гаворках (местном наречии) у тым ліку і беларускай мове. Цікавай у гэтай справе можа быць пазіцыя кіруючай іерархіі рымска-каталіцкага духавенства. Пра

гэта гутарка будзе ў спецыяльным раздзеле дадзенай працы, а тут варта было б згадаць толькі адно выказванне Віленскага біскупа Казіміра Міхалькевіча: «...О белорусском яз(ыке) в данном случае, по-моему мнению, и речи быть не может...» [190, л. 78 – 79]. Выказванне гэта стала абагульняючым меркаваннем і іншых прадстаўнікоў каталіцкага духавенства.

Такім чынам, у працытаваных тэкстах свецкага і канфесійнага начальства ёсць шмат той горкай праўды, якая мела непасрэдныя адносіны да беларускага народу, лёс якога шмат у чым залежаў ад гэтага ж начальства. Немагчыма не заўважыць той фальш, які зыходзіў альбо ў якасці дабразычлівасці і апякунства (М. Ярогін), альбо ў якасці абяцанак і неабходнасці высокага навуковага падыходу да распрацоўкі беларускай праблематыкі (біскуп К. Міхалькевіч) – гэта мізэрнае апраўданне таго, каб не вырашаць лёс народу на яго карысць, бо нічога падобнага ў гэтым кірунку самім біскупам не было зроблена. Беластоцкі маршалак М. Ярогін раскрыў сутнасць расійскай нацыянальнай палітыкі да беларусаў, а менавіта: можна і трэба пайсці насустрач беларусу, каб ён усвядоміў сябе больш беларусам і менш палякам – тады лягчэй яго будзе канчаткова русіфікаваць. Прынамсі, толькі пазіцыі маршалкаў (Гродзенскага, Пружанскага і Сакольскага ўездаў) адпавядалі духоўным патрэбам беларусаў-каталікоў, астатнія маршалкі Бельскага, Ваўкавыскага, Кобрынскага, Слонімскага ўездаў былі супраць уводу беларускай мовы ў дадатковыя набажэнствы, а брэсцкі выказаўся за ўкраінскую мову. Найбольш прывабная пазіцыя была пададзена маршалкам дваранства Сакольскага ўезда П. Нарышкіным, – погляд яго адпавядаў высокім гуманным і хрысціянскім прынцыпам, прынамсі, ён расставіў акцэнты між дзяржаўнай і канфесійнай палітыкай, нацыянальнымі патрэбамі беларусаў і спекуляцыяй хрысціянскімі ідэямі пры дасягненні вузкіх дзяржаўных інтарэсаў [267]. Але голас яго застаўся марным лямантам гукаючага ў пустыні.

3.1.2. Царкоўна-адукацыйная палітыка

У канцы XIX і пачатку XX стст. абвастрыліся адносіны між свецкімі і каталіцкімі ўладамі вакол праблемы «рускіх» школ – царкоўна-прыхадскіх, школ граматы і народных вучылішч, якія павінны былі наведваць дзеці католікаў і, такім чынам, вывучаць асновы праваслаўнай веры. Нагадаем, што з сярэдзіны 1880 гг. назіраецца працэс адраджэння школ пры праваслаўных прыходах, з выкладчыкамі-праваслаўнымі святарамі і з рускай мовай навучання. Рымска-каталіцкае духавенства выступала з агітацыяй супраць царкоўна-прыхадскіх школак, бо яны падрывалі не толькі асновы каталіцкай веры ў краі, але і асновы польскасці. Адносіны рымска-каталіцкай іерархіі да такіх школ выказаў віленскі біскуп Сцяпан Аляксандр Звяровіч: «...явившись в последнее время церковно-при-

ходские и так называемые школы грамоты состоят вне всякого влияния со стороны р.-к. духовенства и имеют ввиду не просвещение народа, а вернее всего борьбу с католицизмом и привитие католическим детям чуждых им религиозных начал, на что неоднократно приходилось мне обращать внимание местных административных властей и между прочим Вашего предшественника 25 февраля 1900 г. за № 811. И на самом деле, какое значение этих школ? «Сознательно любя православную церковь, он (учитель) помогает священнику утверждать в сердцах учащихся разумение великого значения церкви. Школа церковная неразрывно связана с церковью...» (Речь товарища прокурора Св. Синода В. К. Саблера о значении церковной школы. «Виленский Вестник», № 139, 1899 г.). «Церковно-приходская школа служит важнейшим средством к утверждению православия в Западном крае. Эти рассадники религиозно-нравственного просвещения прививают начало православно-русской жизни даже многим иноверческим детям и незаметно вводят юное инославное (поколение)... в строй православно-русской жизни» (Положение православия в западных епархиях. «Виленский Вестник», № 280 за 1899 г.). «В этих официальных строках заключается развязка, почему р.-к. духовенство со мною во главе, так, а не иначе относится к школам грамоты и церковным» [175, л. 12, 13].

Цікавы інцыдэнт між праваслаўным папом і вучнямі католікамі адбыўся ў Юхнавецкім народным вучылішчы. 21 лютага 1902 г., пасля завяршэння малебну па пісьменніку Гогалю, поп Мікалай Весялоўскі прапанаваў цалаванне крыжа, да якога большая частка католікаў не падышла. Другім разам вучань католік Восіп Маславецкі адмовіўся чытаць малітву за цара «Спасі Госпадзі...», а адзін з вучняў заўважыў, што хай гэтую малітву чытае праваслаўны. У лісце ў Гродзенскую дырэкцыю народных вучылішч поп між іншым адзначыў, што «такую сумную з'яву, якая мела месца ў вучылішчы можна растлумачыць дурным уплывам на вучняў кс. законавучыцеля каталіцкага веравызнання Антона Далінкевіча, які, падзеля ўсёй справядлівасці, павінен быць зволены з пасады законавучыцеля і пераведзены ў іншы прыход у інтарэсах вучылішча» [177].

Адносіны між свецкімі і рэлігійнымі ўладамі яшчэ больш абвастрыліся ў сувязі з пастарскім лістом біскупа Звяровіча да духавенства, у якім ён раскрыў сутнасць расійскай адукацыйнай палітыкі, якая накіраваная, супроць католікаў, з мэтай прыцягнуць іх да праваслаўя і рускай народнасці. «Принимая во внимание, что церковно-приходские школы и школы грамотности находятся в исключительном владении православнаго духовенства и имеют, как видно из вышеуказанного безусловно вредное влияние на подрастающее католическое юношество, строжайше предписываю всему духовенству Виленской Епархии бдительно следить, чтобы католические дети не посещали сказанных школ; в случае обнаружения по-

добных фактов, если увещевания и наставления не помогут, повелеваем не давать на исповеди разрешения от грехов, как детям, обучающихся в этих школах, так равно родителям и опекунам, посылающих их туда». Ліст ад 12 лютага 1902 г. [176].

Рэакцыя ўладаў была маментальнай і біскупа С. Звяровіча адхілілі ад кіраўніцтва Віленскай дыяцэзіяй[17]. Тым не менш, ва ўсёй Віленскай дыяцэзіі пракацілася хваля супраціву царкоўна-прыхадскім («рускім») школам. Святары абвясцілі ў касцёлах указ свайго біскупа, і дзеці каталіцкага веравызнання перасталі іх наведваць. Катастрафічная сітуацыя склалася ў тых школах і навучальнях, дзе католікі складалі большасць. Так, 40 вучняў католікаў, загітаваныя пробашчам Нарэўскага касцёла, Бельскага уезда Антонам Шымялюнасам перасталі наведваць царкоўна-прыхадскую школу ў в. Будах, Белавежска-Аляксандраўскай воласці, Пружанскага уезда; 20 хлопчыкаў перасталі наведваць школу граматы ў в. Вугляны Пружанскага павета паводле патрабаванняў пробашча Сігневіцкага касцёла кс. Антона Салатынскага (паводле даносу начальніка жандармскай губернскай управы) [176, л. 3]. Практычна ў кожным дэканаце каталіцкія святары былі абвінавачаны ў такой дзейнасці, нягледзячы на строгія папярэджванні свецкіх уладаў. Адносіны свецкіх улад з рымска-каталіцкім духавенствам паводле дадзенага пытання былі вельмі складанымі, пра што сведчаць два дакументы, якія варта было б працытаваць. Так, гродзенскі губернатар дакладваў міністру МУС ад 1 мая 1902 г.: «Циркуляр Зверовича действует до отмены его самой духовной властью р.-к. церкви. До отмены он является обязательным для исполнения р.-к. духовенством, и самовольное неисполнение этого требования кем-либо из ксендзов должно повлечь на виноватого церковную кару. (...) при таковых условиях можно ожидать дальнейшего распространения вредной агитации р.-к. духовенства против церковно-приходских школ и школ грамоты, являющейся весьма удобной почвой для разжигания религиозного фанатизма и нетерпимости среди католического населения, отношение которого к православным и без того крайне обострено за последнее время» [176, л. 48].

Ваўкавыскі рымска-каталіцкі дэкан у лісце гродзенскаму губернатару ад 8 мая 1902 г. даводзіў наступнае: «Вследствие секретного распоряжения Вашим Сиятельством от 6 апреля, относительно указания ксенд-

[17] Міністар МУС Дэпартамента духоўных спраў пісаў гродзенскаму губернатару ад 27 сакавіка 1902 г.: «Такое произвольное распоряжение бывшего Виленского Епископа, выходящее из пределов предоставленных ему законом власти и нарушающее бесспорные права родителей и опекунов, имело последствием увольнение его ВЫСОЧАЙШЕЙ властью от должности. Сообщая о сем, покорнейше прошу Ваше Сиятельство поставить в известность римско-католическое духовенство вверенной Вам губернии, что всякие действия направленные к исполнению означенного циркулярного послания и во вред означенным школам, пользующимся, наравне с другими, покровительством Верховной власти, будут строго преследуемы». НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр. 853. – Арк. 18.

зам вверенного мне деканата, что всякая открытая агитация с их стороны против церковно-приходских и школ грамоты будет строго преследуема Вашим Сиятельством – честь имею почтительнейше пояснить следующее: что сказанного распоряжения в данном случае исполнить я не в состоянии ввиду имеющегося у меня предписания Виленского Римско-Католического Епископа от 14 июля 1901 г. за № 1567 в коем сказано: «Строго предписываю подведомственному мне духовенству, дабы оно соблюдая гражданского характера распоряжения административной власти, и в том отношении подавая добрый пример католической пастве, во всех делах, прямо или косвенно относящихся к вере и церкви, отнюдь не давало никаких ни словесных, ни письменных обязательств тем же гражданским властям без моего ведома и разрешения в каждом отдельном случае» [176, л. 53].

Актыўна сталі выступаць у плане «распалячванне касцёла» праваслаўныя брацтвы, дзейнасць якіх таксама праводзілася паводле вядомай трыяды: праваслаўе, самадзяржаўе, народнасць. На брацкіх сходах прапаноўваўся лозунг аб неабходнасці пераўтварэння ўсіх заходнерускіх праваслаўных прыходаў у брацтвы [158, с. 41]. На сходзе праваслаўнага брацтва ў Мінску (1908 г.) было прынята шэраг рэзалюцый супраць польскіх школ і польскай мовы ў дадатковых набажэнствах [79, с. 409]. Праслаўныя брацтвы як першасныя ячэйкі «русских начал» для актывізацыі сваёй дзейнасці атрымлівалі значныя фінансавыя дзяржаўныя субсідыі[18]. Пытанні беларускай мовы і, увогуле, беларускія нацыянальныя праблемы ў праваслаўных брацтвах не ставіліся і не разглядаліся.

Практычная рэалізацыя праграмы «разобщения католицизма от полонизма» кранула і іншыя навучальныя ўстановы – народныя школкі, рамесныя і народныя вучылішчы, – у якіх вывучэнне Закону Божага дазвалялася на роднай мове навучэнцаў паводле заяў бацькоў. Свецкія ўлады імкнуліся з свайго боку давесці, што такой мовай католікаў-беларусаў ёсць «белорусское наречие» і такім чынам навязаць рускамоўны вары-

[18] Характэрна часу ў гэтым плане перапіска Департамента духоўных спраў з губернатарамі. Так, гродзенскі губернатар В. М. Барзенка 30 красавіка 1912 г. атрымаў ліст у якім Дэпартамент прасіў звестак «о существующих в пределах Гродненской губернии русских общественных организациях и православных церковных братствах, деятельность которых направлена по преимуществу к насаждению русских начал и к ограждению русской народности от ополячения с указанием, в чём именно ближайшем образом выражается культурная и просветительская деятельность таких организаций и нуждаются ли последние в правительственной и материальной поддержке». У адказе губернатар пералічыў існуючыя праваслаўныя брацтвы і адзначыў, што «Посему возможная денежная поддержка со стороны правительства этим братствам являлась бы очень желательной в интересах православного русского дела в этом обуреваемом инородцами Крае. Я со своей стороны просил бы не отказать в ассигновании Гродненскому Софийскому православному братству трёх тысяч, а остальным поименнованым – по одной тысяче рублей каждому на их культурно-просветительские и благотворительные цели…». НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В. 18. – Спр. 1745. – Арк. 42.

янт вывучэння Закону Божага. Характэрны для таго часу дакумент: «...Согласно п. 14 Именного Высочайшего указа правительствующему сенату 17 апреля 1905 года п.п. 2 и 3 Временных правил, преподования Закона Божия инословных христианских исповеданий велось Вашим Преподобием на родном языке учениц, т. е. для белорусок – на русском языке, для полек – на польском, для литвинок – на литовском и пр.» [295, арк. 9]. Такі ліст атрымаў 13.05.1912 г. ад начальніка Ваўкавыскай жаночай гімназіі а. Уладзіслаў Талочка.

Аналагічная сітуацыя склалася і з а. Францішкам Грынкевічам, які быў размеркаваны прэфектам у Гродзенскае Александрыйскае вучылішча: «Управлению Виленской Римско-католической Епархии. Как видно из данных личных заявлений родителей учеников Гродненского Александровского ремесленного училища, национальность учеников-католиков показана белорусская, и только в 4 случаях польская и литовская, почему и Закон Божий согласно закону от 17.04.1905 г. должен преподаваться на русском языке. Попечительский Совет имеет честь просить Ваше Преосвященство предложить Законоучителю кс. Францишку Гринкевичу вести преподавание Закона Божего ученикам римско-католического вероисповедания на русском языке. 24.10.1912. Председатель Совета Губернского Предводительского Дворянства (подпись) [70, л. 195, 202].

Не будзем цытаваць усю перапіску, якая завязалася паміж біскупствам, губернатарствам і а. Ф. Грынкевічам. Адзначым, што справа скончылася лістом да апошняга ад «Предводителя Дворянства»: «Уведомляю, что Ваше ходатайство о должности законоучителя не может быть удовлетворено ввиду отказа Вашего вести преподавание Закона Божьего на родном языке учащихся» [70, л. 195, 202].

Падобны ліст ад 06.10.1912 г. атрымаў і святар Уладзіслаў Талочка: «Уведомляю Ваше Преподобие, что ходатайство Ваше о предоставлении Вам законоучительской должности в Волковысском городском училище не может быть удовлетворено ввиду того, что Вами не изъявлено согласие на преподавание Закона Божего учащимся-католикам по происхождению белорусам на родном для них русском языке» [296, арк. 18].

З праблемай мовы ў школках і іншых навучальных установах сутыкаўся амаль што кожны каталіцкі святар.

Духавенства супрацівілася такім неабгрунтаваным патрабаванням і старалася давесці насельніцтву неабходнасць польскамоўнага навучання. У заявах бацькоў, асабліва калектыўных, выказваліся розныя погляды з гэтай нагоды ў пажаданні вывучаць Закон Божы на польскай, беларускай, рускай і ўкраінскай мовах. Характэрным было тое, што людзі не адмаўляліся ад беларускасці, але мовай навучання для сваіх дзяцей Закону Божага ў большасці сваёй абіралі польскую мову. Больш таго, каб дабіцца гэтага сяляне не пускалі дзяцей у школы і вучылішчы і заяўлялі, што, калі іх

просьбы наконт мовы не будуць задаволеныя, яны дзяцей будуць вучыць Закону Божаму ў польскай школе.

Найбольш характэрную сітуацыю вакол гэтых праблем выклаў дырэктар Дуброўскага прыхадскога вучылішча ў лісце ад 22 лістапада 1906 г. інспектару народных вучылішч 2 участка Гродзенскай губерні. Між іншым ён паведамляў, што ў калектыўнай заяве бацькі дзяцей праявілі пажаданні, каб Закон Божы ў вучылішчы выкладаўся іх дзецям «непременно по-польски», але сваёй прыроднай мовы ў заяве не назвалі. На яго пытанне, пра прычыны замоўчвання роднай мовы, некаторыя адказвалі прыблізна так: «Какой наш природный язык вам хорошо известно, определять его мы не будем. Он составляет смесь русского с польским, хотя больше похож на русский (белорусское наречие), но мы молимся и изучаем религию на польском языке и желаем, чтобы наши дети изучали Закон Божий в школе на этом языке. (...) Что же касается того, что мы не написали в заявлении, какой язык считаем природным, то на это приходится сказать, что если это написать крайне необходимо, если от этого будет зависеть разрешение вопроса быть или не быть Закону Божии на польском языке, то мы напишем, что наш природный язык – польский, но это будет, как вам лично и всему начальству известно, не совсем правда, и мы желали бы, если только это можно, не подписывать неправду. Когда мы напишем, что наш природный язык польский, то всем станет известно, с какой целью мы это сделали, а наши ксендзы воспользуются этим случаем и будут заставлять нас употреблять в домашнем быту непременно польскую речь. Они и так всё время твердят нам, что в границах Сокольского уезда не вводится преподавание польского языка и Закон Божий на нём только потому, что мы до сих пор не оставили своего «скотского языка». А между тем, язык этот для нас мил и дорог, так как на нём говорили наши отцы и деды. Нам ещё говорят со всех сторон, чтобы мы не учили наших детей по-русски, а заводили бы польские школы, но мы считаем, чтобы русские училища существовали, и чтобы наши дети обучались всем предметам по-русски, что для них легче, а Закон Божий необходимо преподавать по-польски, иначе мы опять не пошлём детей в училище, и наше духовенство обязует нас открыть по деревням, благо теперь можно, польские школы, а от этого, как нам, так и правительству пользы будет немного» [180, л. 12 – 14].

Такая пазіцыя саміх беларусаў-католікаў заслугоўвае ўвагі. Па-першае: яны свядома адносілі сябе да беларусаў і размяжоўвалі сваю нацыянальную прыналежнасць ад польскай, па-другое, – яны не былі абыякавымі да моўнай праблемы; даражылі сваёй мовай, што б пра яе не казалі чыноўнікі, духавенства і іншыя «вучоныя» (трэба мець на ўвазе, што ў якасці абаронцаў сваёй мовы выступалі звычайныя сяляне). Відавочныя праявы беларускай ментальнасці: прастата погляду, сумленнасць, камп-

раміс і, разам з тым, напорыстасць, нязгоднасць з тым, што на іх думку быць не павінна. Па-трэцяе, – іх як свецкія ўлады, так і канфесійныя, успрымалі і прызнавалі менавіта як беларусаў (больш дакладна як беларускі этнас), што немалаважна. Тут варта было б паставіць пад сумнеў сцверджанне наконт таго, што беларусаў-каталікоў паўсюдна залічвалі аўтаматычна да палякаў. Другая справа, што гэты этнас можна было зрабіць і рабілі альбо польскім, альбо рускім, што мелася ў перспектыве як аднымі, так і другімі, бо ўзровень іх ідэнтыфікацыі быў не настолькі высокім, каб бараніць свае нацыянальныя патрэбы на ўзроўні сваёй мовы ў навучальным працэсе альбо ў рэлігійным жыцці. З другога ж боку, расійская палітыка ў выкарыстанні беларускамоўнага фактару ў мэтах русіфікацыі краю кампраметавала беларусаў-католікаў і іх мову ў вачах палякаў, аўтаматычна залічвала іх ў варожы (каталіцтву і польскасці) стан, чаго не было на самай справе. Менавіта гэтым можна растлумачыць пасрэдніцкую і кампрамісную пазіцыю беларускіх сялянаў-католікаў і іх імкненне пазбегнуць крайнасцей [267].

3.1.3. Расійская палітыка і рымска-каталіцкае духавенства

Крытыкуючы расійскія заканадаўчыя ганенні супраць раскольнікаў, праф. М. А. Рэйснер пісаў: «... Гэта барацьба праводзіцца на нацыянальнай аснове, а не рэлігійнай; барацьба, якая з'яўляецца натуральным вынікам змяшання нацыянальнасці і рэлігіі, барацьба, якая, на наш погляд, закончыцца толькі тады, калі справа рэлігіі будзе адмежаванай ад інтарэсаў пэўных народнасцей і стане тым, чым яна павінна быць, а менавіта, справай пакланення Богу ў духу і ісціне». Цытата паводле кнігі пратаірэя У. Ражкова [206, с. 25 – 26].

Такая барацьба мела непасрэдныя адносіны да развязкі дзяржаўных, канфесійных і нацыянальных праблем і на тэрыторыі Беларусі, дзе сутыкнуліся не толькі розныя хрысціянскія канфесіі і народнасці, але і культуры, дзяржаўнасці і памкненні да нацыянальнага самавызначэння «інародцаў» і «інаверцаў». У гэтую барацьбу былі ўцягнуты: з аднаго боку – расійскае чыноўніцтва (адміністрацыя, міністэрствы і сілавыя структуры), а з другога – рымска-каталіцкае духавенства, якое выступала апірышчам польскасці і каталіцтва.

У сувязі з удзелам каталіцкага духавенства ў паўстанні 1863 г., была распрацавана спецыяльная сістэма «распалячвання касцёла», альбо яго дэпаланізацыя; пазней гэта праграма атрымала назву «разобщения католицизма от полонизма», але, нягледзячы на гэтыя назвы, царская палітыка заставалася нязменнай: абмежаванне дзейнасці каталіцкага духавенства, дэнацыяналізацыя польскага элемента і поўная русіфікацыя краю.

Такая палітыка прадугледжвала строгую сістэму пакарання няўгодных уладам святароў. Уяўляла яна сабой наступныя меры: перамяшчэнні святароў з пасады на раўназначную альбо ніжэйшую, звальненне з пасады, высылка пад нагляд паліцыі, альбо ў манастыр, высылка з краю, штраф і іншыя карныя меры [59, с. 58 – 110].

Такая барацьба прасочваецца на канкрэтных прыкладах і дакументах з дзейнасці рымска-каталіцкага духавенства Віленскай дыяцэзіі ўсцяж да 1917 года. На працягу ўсяго гэтага перыяду колькасць няўгодных уладам прэтэндэнтаў на высылку на розныя тэрміны «в места не столь отдалённые» – Гродзенскі Францысканскі манастыр – у асяродку духавенства не змяншалася. Так, у 1901 – 1902 гг. там апынуліся (з падачы Міністэрства ўнутраных спраў Гродзенскай губерні) наступныя святары Віленскай дыяцэзіі: Яўхім Рачкоўскі, пробашч Задзеўскага касцёла, «изобличённого в неуважении к Царским дням и в несовершении в оные торжественных богослужений...», – тэрмінам на год [170, л. 1]; Казімір Кляпацкі, вікары Святадухаўскага касцёла ў Вільні, «за проявление антиправительственного направления, сроком на два года с тем, чтобы после освобождения он не был назначен на настоятельские должности» [172, л. 26]; кс. Іосіп Жэра, «срокам на один год за антиправительственную агитацию» [173, л. 4]; Баляслаў Мачульскі, пробашч Карыцынскага касцёла, Сакольскага ўезда, «за распространение среди населения запрещённых польских книг» [171, л. 7]; Іосіп Юхневіч, вікары Карыцынскага касцёла «срокам на один год за произнесение нецензурной проповеди» і іншыя.

Пад пільны нагляд улад вікары Язэп Юхневіч трапіў у сувязі з тым, што не стаў дапускаць да споведзі і камуніі тых католікаў, якія далі згоду на наведванне сваімі дзяцьмі царкоўна-прыхадскіх школак. Менавіта ў гэтым абвінавачваў вікарыя павятовы прыстаў у лісце да міністра ўнутраных спраў ад 07.03.1902 г. [358, s. 575]. Наступным абвінаваўчым крокам сталі нецэнзурныя казанні. Да нецэнзурных адносіліся такія казанні, якія не былі ўзгодненыя і зацверджаныя свецкімі ўладамі. У лісце міністру ўнутраных спраў ад 30 мая 1902 г. гродзенскі губернатар пісаў: «После заключения в монастырь бывшего настоятеля Мочульского, викарий этой церкви кс. Юхневич 7 апреля произнёс проповедь, в которой говорил о притеснении будто бы р.-к. веры в России. Жертвами несправедливых гонений, по словам ксендза, явились такие доблестные поборники католицизма, как епископ Зверович и кс. Мочульский, крепко стоявшие за свою веру и не допускавшие обучения юношества на русском языке, чтобы не погибла католическая религия. Через это католики лишись двух своих святых. Такой проповедью, произнесённой со слезами на глазах, кс. Юхневич произвёл сильное впечатление на собравшийся в костёле народ и ещё более обострил среди католического населения враждебные чувства к православным» [174, л. 14].

Справа з нецэнзурным казаннем у Карыцынскім касцёле атрымала цікавы паварот: кс. Юхневіч неўзабаве даслаў на імя губернатара ліст наступнага зместу: «Получив от Вашего Превосходительства проходное свидетельство на свободное, без конвоя следование в Гродненский Францисканский монастырь, я очень изумился. Как верный сын церкви, я честно несу долг своей службы, заботясь о нравственности и религиозности народа. В поступках своих не вижу ничего противного государственным законам и распоряжениям, поэтому то и не понимаю, за что возложено на меня взыскание? Разного рода преступники, люди бессовестные, вредные человечеству и общественному порядку несут заслуженное наказание. Но им предоставлено право защищаться и право дать доказательства в своё оправдание. Я лишён возможности защищаться и не знаю, в чём заключается моя вина? А потому, честь имею покорнейше просить Ваше Превосходительство указать мне, в чём я провинился и за что наказан? Не откажите, Ваше Превосходительство в том, в чём не отказывают даже преступникам» [174, л. 26].

Замест губернатарскага адказу, у справе кс. Юхневіча знаходзім рапарт начальніка губернскай жандармскай управы на імя губернатара ў тым, што: «....Мною командированы два унтер-офицера Управления для сопровождения кс. Юхневича из м. Корицин в Гродно, в Гродненский Францисканский монастырь» [174, л. 27]. Такім чынам, відаць, губернатар адрэгаваў на ліст кс. Юхневіча, у прыватнасці, на заўвагу «свободного, без канвоя следования».

Рымска-каталіцкае духавенства для царскіх уладаў было больш небяспечным, чым крымінальнікі і розныя злачынцы, прынамсі, той пільны нагляд з боку сілавых структур, штомесячныя рапарты павятовых паліцмастараў і спраўнікаў, да прыкладу: «честь имею донести Вашему Превосходительству, что в минувшем месяце в вверенном мне уезде за р.-к. духовенством и населением ничего предосудительного замечено не было» сведчыць пра гэта. За кожным ксяндзом быў устаноўлены нагляд, кантралявалася кожнае слова, кожны крок. У гэтым сэнсе характэрны былі данясенні, кшталту: «честь имею донести Вашему Сиятельству, что настоятель Песковского р.-к. костёла вверенного мне уезда (Волковысский) кс. Антоний Остилович отлучался без разрешения в г. Вильно и был в отсутствии с 26 по 30 марта с. г.» (ліст ад 17.04.1902 г.) [175, л. 28]. Каталіцкае духавенства маглі абвінаваціць ва ўсім, што датычыла непаслухмянасці, абыякавасці і супрацьдзеяння мерапрыемствам свецкіх улад і ўвогуле царскай палітыцы. Пад строгай забаронай заставаліся хросныя хады, празелатызм у рымска-каталіцкай царкве, сакраменты хрышчэння і змешаных шлюбаў з пераходам у неправаслаўную веру. Віленскаму рымска-каталіцкаму біскупу кс. Сцяпану Аляксандру Звяровічу прыходзілася неаднойчы выступаць у абарону сваіх падначале-

ных перад гродзенскім губернатарам, аргументуючы беспадстаўнасць іх абвінавачвання ў «шкоднай дзейнасці»[19].

Падзеі 1905 – 1907 гг. паспрыялі абуджэнню канфесійна-нацыянальнага руху і паставілі перад дзяржаўнымі ўладамі цэлы шэраг новых праблем. Наколькі праблемы рэлігіі і канфесій былі важнымі сведчыць той факт, што за перыяд першай рускай рэвалюцыі былі прыняты 24 закона і пастановы, якія мелі непасрэднае дачыненне да веравызнанняў: у 1905 г. – 13, у 1906 г. – 7, у 1907 г. – 4. Найбольш уплывовым сярод іх быў маніфест ад 17.04.1905 г., які ўвайшоў у гісторыю як закон аб верацярпімасці: «Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату от 17.04.1905 г.» [191, л. 21]. На падставе гэтага закону была легалізавана дзейнасць хрысціянскіх арганізацый, абвешчана свабода пераходу з праваслаўя ў іншыя хрысціянскія веравызнанні. Масавыя праявы пераходу ў каталіцтва былі адзначаны ў Віленскай, Мінскай і Гродзенскай епархіі. Але на практыцы ў адносінах да заходніх губерняў, у тым ліку і да беларускіх як дзяржаўныя ўлады, так і праваслаўныя арганізацыі прытрымліваліся пастановы МУС Дэпартамента духоўных спраў па веравызнаннях ад 09.04.1905 г. за № 2169 «О римско-католических хростных ходах и религиозных процессах», у якой даводзілася да грамадскасці, што на згаданых тэрыторыях «руская праваслаўная народнасць на працягу стагоддзяў знаходзілася пад уплывам польскай дзяржавы, культуры і каталіцкай царквы. Больш сто гадоў, як край вернуты, і ўлады робяць усё магчымае, каб сцёрці сляды гэтага ўплыву. Шмат ужо зроблена, але шмат што яшчэ трэба зрабіць. У гэтай паступовай стваральнай працы трэба заўсёды мець на ўвазе моцна пахіснуўшуюся устойлівасць рускага прасталюдзіна ў веры яго прашчураў. Даць рымска-каталіцкай царкве ў гэтым краі поўную волю дзеянняў, было б раўназначна разыходжанням не толькі з інтарэсамі праваслаўнай царквы, але і з дзяржаўнымі патрэбамі, бо яны выражаны ў ахове дзяржаўнасці рускага нацыянальнага пачатку. З гэтай нагоды ў Заходнім краі некаторыя абмежаванні рымска-каталіцкай веры непазбежныя» [317, k. 14]. «Законы, што былі выдадзены ў 1906 г., пацвердзілі вяршэнства і пануючую

[19] Так, з нагоды абвінавачвання ксяндза Сідранскага касцёла, Сакольскага уезда Снежка-Блоцкага біскуп ад 22 студзеня 1902 г. пісаў: «…1) кс. препятствует смешенным бракам между православными и католиками, но ведь каждый верный своему призванию ксёндз должен это делать. Немыслимо, чтобы кс. равнодушно смотрел, как члены вверенной ему паствы не соблюдают устава своей церкви; в противном случае каждый человек, даже не католик, мог бы отнестись к подобному ксендзу с презрением, как к настырно оступающему от своего церковного устава, 2) кс. рекомендует девицам-католичкам, выходящих за православных, лучше иметь 10 детей незаконнорождённых, обещая отпустить им грех – факт, который сам ксёндз отрицает, 3) кс. советовал детям-католикам учиться лучше в корчме (так гласит обвинение), чем у православного учителя, что указывает на презрение кс. к русской школе. Однако он хлопочет о том, чтобы в школу завезли новые письменный стол и стул и жертвует на это собственные средства 10 р., пишет заявление о назначении его законоучителем этой школы». – НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр. 811. – Л.11

ролю праваслаўнай царквы і абазначылі межы верацярпімасці, зафіксаваныя ў статутах духоўных спраў іншаземных веравызнаняў, – слушна заўважыла В. Грыгор’ева. – Такім чынам, галоўны стрыжань канфесіянальнай палітыкі – захаванне пануючай ролі праваслаўнай царквы – быў пакінуты і надалей» [103, с. 111].

Нагадаем, што такія абмежаванні не былі навізной. У чарговай пастанове МУС (№ 2170) ад 09.04.1905 г. «Об установлении в законе административных взысканий с духовных лиц римско-католического исповедания» была адменена высылка пад нагляд паліцыі [317, k. 1, 18, 19], але на самай справе паліцыя, як і раней, «не спускала вачэй» з рымска-каталіцкага духавенства, пра што яскрава сведчаць дакументы. Між іншым, у згаданай пастанове адзначалася, што «існуючы ў гэтых адносінах парадак склаўся галоўным чынам пад уплывам польскага паўстання 1863 г. Задачай падобнага кшталту ўздзеяння на ксяндзоў, у сувязі з працай ваенных судоў, было перш за ўсё ліквідацыя малейшых слядоў мецяжа, а затым падаўленне ў будучым як рэвалюцыйнай прапаганды, так і ўвогуле дзейнасці, якая супярэчыць відам Улады і з’яўляецца варожай праваслаўю» [317, k. 1, 19]. Гэты дакумент цікавы яшчэ і тым, што ён падае практычныя парады ў сувязі з той ці іншай мерай пакарання: «Практическое значение перемещения особенно важно в местностях со сплошным населением, когда, например, ксёндз, направляющий свою деятельность против православия, после перевода его в приход со сплошным католическим составом, становится безвреден. Что касается смещения на низшую должность, то последствием такой деградации является лишение виновного самостоятельности и сужение самой сферы его влияния на прихожан» [317, k. 1, 18]. Дакумент заслугоўвае цытаты з арыгіналу яшчэ і таму, што з падобнай мерай пакарання, якая зыходзіла ад польскіх рэлігійных і свецкіх улад, сутыкнуліся беларускія каталіцкія святары ў Заходняй Беларусі ў 1920 – 1930-х гадах.

Нагляд за рымска-каталіцкім духавенствам быў пад строгім кантролем свецкіх улад. Так, Дэпартамент МУС уведамляў губернатара, а той у сваю чаргу дасылаў адпаведныя загады, кшталту: «Предписываю Полицмейстерам и исправникам незамедлительно доносить мне о всех случаях привлечения к судебной ответственности за незаконные действия римско-католических священников, с указанием сущности проступков, которые им при этом ставятся в вину. Равным образом, дополнительно, по мере выяснения, доносить о результатах возбуждённых против ксендзов дел и о налагаемых на виновных в судебном порядке взысканиях». (Канцэлярыя Гродзенскага губернатара. Ліст ад 6 лютага 1911 г.) [185, л. 185].

Згодна дадзеным рэвізіі, якая праводзілася «в начале 1911 г. по распоряжению Министра Внутренних Дел, Депортаментом Внутренних Дел обследованием деятельности некоторых римско-католических духовных лиц были установлены и незакономерные и противогосударственные действия» [205, с. 217]. У выніку рымска-каталіцкаму духавенству было вы-

несена 21 заўвага. Сярод іх: 1) ужыванне ў афіцыйных зносінах насуперак закону заместа дзяржаўнай мовы – мовы польскай; 2) ухіленне ад выканання законных пастановаў міністэрства; 3) дзеянні накіраваныя да аб'яднання духоўных спраў рымска-каталіцкай царквы з нацыянальнай польскай справай; 4) адкрыццё тайных польскіх школ; 5) арганізацыя польскіх нацыянальных суполак; 6) гвалтоўная падмена ў рускага насельніцтва рымска-каталіцкага веравызнання прыроднай яго мовы польскай мовай; 7) імкненне захапіць у рукі школьную адукацыю; 8) імкненне падпарадкаваць кіраўніцтву кліра грамадска-палітычныя арганізацыі; 9) сістэматычны ціск духоўнай зброяй на насельніцтва для дасягнення палітычных мэт і іншыя дзеянні прапольскага альбо антыправаслаўнага і антырасійскага кшталту [205, с. 217].

Шэраг заўваг Міністэрствам унутраных спраў было зроблена кіраўніцтву Віленскай рымска-каталіцкай дыяцэзіі. Сярод іх – не выкананне патрабаванняў закону аб ужыванні дзяржаўнай мовы, удакладнялася, што мовай вывучання Закону Божага павінна быць прыродная мова вучняў, якая вызначаецца не духоўнай уладай, а заявамі бацькоў; указвалася на дакументы, якія пацвярджалі зносіны біскупства з Ватыканам без дазволу Дэпартамента МУС; пералічваліся рымска-каталіцкія арганізацыі і брацтвы, якія не мелі зацверджаных свецкай уладай статутаў, а значыць, былі незаконнымі і падвяргаліся адказнасці [187, л. 1, 3]. У сувязі з такімі заўвагамі Дэпартамент МУС прыйшоў да наступных высноў: «Из обозрения деятельности римско-католического духовенства Виленской епархии и сопоставления её с известным Министерству и Вашему Превосходительству фактами, с полной очевидностью усматривается, что все конкретные правонарушения, допускаемые епархиальным Управлением и ксендзами, носят не случайный характер, а служат выражением определённой системы, последовательно осуществляемой р.-к. клиром. Практически указанная система действий проявляется в двух направлениях: во-первых, под прикрытием и при содействии костёла, искусственно разжигается, во вред русским национальным интересам, польский шовинизм, и, во-вторых, создаётся благоприятная почва для развития религиозной обособленности, а вместе с нею прозелитизма» [187, л. 12].

Аналізуючы такую канфесійную сітуацыю, складваецца ўражанне, што пазіцыі Рускай Праваслаўнай Царквы за больш як стогадовы яе статус расійскай дзяржаўнай рэлігіі ў краі не столькі ўзмацніліся, колькі аслаблі, нягледзячы на такую моцную падтрымку імперыі, чыноўніцтва і сілавых структур. Тут трэба аддаць вартае каталіцкаму духавенству, якое сам-насам сутыкнулася з імперскай дзяржаўна-экспансійнай палітыкай і здолела не толькі супрацьстаяць, але і ўтрымліваць свае ўплывы і аўтарытэт у вачах сваіх вернікаў і грамадскасці. Сярод шматлікай арміі каталіцкіх духоўнікаў у гэтым няроўным змаганні былі і беларускія каталіцкія святары. Шмат хто з іх з той ці іншай нагоды трапляў у няміласць ад улад.

У такую няміласць трапіў вядомы беларускі каталіцкі святар Ян Семашкевіч.

Так, кс. Ян Семашкевіч, былы адміністратар Ілійскага касцёла, Вілейскага ўезда, у чэрвені 1910 г. даў шлюб праваслаўнаму з асобаю рымска-каталіцкага веравызнання, за што і быў асуджаны на 25 руб. штрафу і адхілены на тры месяцы ад пасады (пасля такі ж выпадак паўтарыўся). У кастрычніку 1910 г. кс. Ян Семашкевіч быў прызначаны на пасаду пробашча Смаргонскага касцёла, але на гэтай пасадзе доўга не затрымаўся (паводле інфармацыі павятовага спраўніка, кс. адмовіўся ад гэтай пасады), бо ўжо 17 лістапада 1910 г. быў прызначаны Віленскім біскупам на пасаду пробашча ў м. Дварэц, Слонімскага ўезда. З прыездам новага ксяндза, Слонімскае павятовае начальства атрымала пісьмовы ўказ губернатара наконт таго, што за дзейнасцю ксяндза Яна Семашкевіча, які знаходзіцца пад судом у абвінавачванні паводле 1 п. 94 арт. Крымінальнага Улажэння (незаконны шлюб), неабходны пільны нагляд, і ў выпадку шкоднай дзейнасці тэрмінова інфармаваць губернатара [183, л. 1 – 2]. Паралельна гродзенскі губернатар даслаў ліст віленскаму біскупу з просьбай не прызначаць больш у губерню, як «нежелательных элементов», такіх падсудных[20].

У адказе ад 8 студзеня 1911 г. віленскі біскуп палічыў сваім абавязкам паведаміць губернатару, што такія кадравыя пытанні знаходзяцца ў кампетэнцыі біскупа[21], хоць, на самай справе, усё залежала ад Міністэрства Дэпартамента ўнутраных спраў, якое сваёй уладай магло б адхіліць ад пасады і самога біскупа. Строга афіцыйны стыль карэспандэнцыі між губернатарам і біскупам можа быць лішнім пацвярджэннем нацягнутых адносін між свецкай і касцельнай уладай. Святары, якія траплялі пад пільны кантроль і нагляд жандармерыі, рана ці позна абвінавачваліся ў тым ці іншым шкодніцтве, альбо парушэнні законнасці. Нагодаю для гэтага маглі б стаць не толькі недазволеныя абрады з праваслаўнымі, але і

[20] З ліста губернатара: «…Вследствие того и ввиду участившихся случаев назначения в ВЫСОЧАЙШЕ вверенную мне губернию ксендзов, состоявших под судом за нарушения, ограждавши православную веру постановлений, – имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреподобие не признаете ли возможным не назначать впредь подобных р.-к. священников в Гродненскую губернию. При этом считаю долгом предупредить, что в случае повторения подобного рода назначений в дальнейшем, я буду поставлен в необходимость и сочту себя вправе обратиться к Господину Министру Внутренних Дел с просьбой оградить Гродненскую губернию от столь нежелательных элементов на приходских должностях р.-к. костёлов. НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр.1562. – Л..2 – 3.

[21] Біскуп К. Міхалькевіч пісаў: «1) в силу ВЫСОЧАЙШЕ утверждённого 25 декабря 1905 г. мнения Государственного Совета перемещения священнослужителей на разные должности, а также увольнение из епархии, всецело предоставлено компетенции епархиальной власти, с условием лишь одновременного сообщения о том подлежащей гражданской власти, что в данном случае, как и вообще, мною было исполнено, во 2) обстоятельство, что данное лицо состоит под судом не может служить ещё доказательством его виновности в предъявляемом к нему обвинению». НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр.1562. – Л. 3.

просьбы і скаргі парафіян на мясцовага пробашча, што давала падставы ўладам завесці справу на святара і правесці дазнанні. Не пазбег такой справы кс. Ян Семашкевіч у м. Дварэц, Слонімскага ўезда. Паскардзілася на яго група мясцовых católікаў і праваслаўных, быццам бы за тое, што ксёндз ненавідзіць праваслаўных і забараняе католікам усякія стасункі з імі, а за сувязі з праваслаўнымі адмовіўся пахаваць каталіка. Паводле паказанняў сведак як праваслаўнага, так і каталіцкага веравызнанняў, выцякала, што ў час казанняў кс. Ян Семашкевіч строга наказваў дзяўчатам-каталічкам не знаёміцца, не гуляць і не размаўляць з праваслаўнымі хлопцамі, забараняў ім выходзіць за іх замуж, а тым, хто зрабіў так, не даваў цалаваць крыж; прычыны ў адмаўленні пахаваць каталіка Андрэя Угрыновіча зыходзілі з таго, што ён выдаў сваю дачку за праваслаўнага, і ў пакоі, дзе ён дажываў у хаце свайго зяця, былі развешаны праваслаўныя абразы [183, л. 15 – 18, 26 – 28].

Найбольш поўны «набор» правіннасцей кс. Семашкевіча адлюстраваны ў «Спісу рымска-каталіцкіх святароў Слонімскага уезда, дзейнасць якіх шкодная для мірнага цячэння рэлігійнага жыцця мясцовага насельніцтва» (гл. табліцу 1) [183, л. 10].

Праваслаўны святар м. Дварэц Канстанцін Юльян Калішэвіч, здавалася, асоба найбольш зацікаўленая ў кампраметацыі каталіцкага духоўніка і, дзесьці, суперніка, між іншым адзначыў, што «кс. Семашкевіч нічым такім асаблівым не вызначаўся і нічым такім не зарэкамендаваў сябе за паўтары гады быцця ў м. Дварэц. Праўда, на сродкі Радзівіл, ён трымае жаночую польскую школку, але, калі я аднойчы з інспектарам народных вучылішч Іосіпам Ф. Пракаповічам, зайшоў у школку, у ёй мы не знайшлі аніводнага падручніка. Жыхары м. Дварца ўжываюцца з каталіцтвам дружна, таму, што няма той праваслаўнай сям'і, у якой не было б каталіка і – каталіцкай, дзе не было б праваслаўнага. А антаганізма няма ніякага. Зразумела, казанняў я яго не мог слухаць, а таму пра іх змест нічога сказаць не магу. Гавораць, што вечна бічуе п'янства. Чуткі аб яго фанатызме – да мяне не даходзілі» [183, л. 29].

Сам жа кс. Ян Семашкевіч абвінавачванні ў свой адрас тлумачыў тым, што ў мястэчку ён знаходзіцца толькі ад 13 лістапада 1911 г., а таму людзей яшчэ ведае кепска. Угрыновіч не спавядаўся перад смерцю і ў спісах спавядаючыхся ён адсутнічаў, а метрычныя кнігі аб нараджэнні згарэлі і ксёндз быў няўпэўнены ў прыналежнасці Угрыновіча да рымска-каталіцкага абраду. А калі Угрыновіч памёр без пакуты (пакаяння), павінен быць пахаваным за магільнай агароджай, чаму супрацівіліся сваякі... Няпраўдай з'яўляецца і тое, што ён забараняе ім весці знаёмствы з праваслаўнымі. Гэтага ён не мог рабіць, бо яго патрабаванне не магло быць выкананым, таму, што многія католікі знаходзяцца ў сваяцтве з праваслаўнымі [183, л. 30 – 31].

Але, ні свае ўласныя апраўданні, ні апраўданні ішых ужо не маглі паправіць справы, і кс. Ян Семашкевіч у чэрвені 1912 г. быў пераведзены на пасаду пробашча Дудскага касцёла, Віленскай губерні. У сувязі з гэ-

тым, віленскі губернатар звярнуўся да гродзенскага калегі з просьбай «сообщить мне сведения о поведении, судимости, нравственных качествах и политической благонадёжности кс. Семашкевича» [183, л. 32].

Табліца 1 – О вредной деятельности кс. Иоанна Семашкевича [183]

Должность, фамилия, краткие сведения о службе и предшествовавшей деятельности	В чём именно выразилась преступная или вредная деятельность	Данные, на основании коих предъявляется к нему обвинение
Настоятель Дворецкого р.-к. костёла кс. Иоан Семашкевич. Состоит в должности с ноября 1910 г., находится под негласным надзором полиции, как состоящий под судом по обвинению его по 1 п. 94 ст. Угол. Улож.	Кс. Семашкевич отличается нетерпимостью к православной вере и русской народности, о чём свидетельствует разговор ксендза с стражником-католиком, которого кс. Семашкевич назвал собакой за то, что он служит в полиции. Кроме того, ненависть кс. Семашкевича к православным подтверждается случаем – его отказа похоронить по христианскому обряду умершего своего прихожанина кр. Андрея Угриновича потому только, что пакойник выдал дочь свою замуж за православного. Словом, кс. Семашкевич вносить среди своих прихожан антогонизм к православным, порицает таинства православного брака, в проповедях своих в костёле публично высказывает проклятия по адресу тех католиков, которые ведут знакомство с православными, выдают за православных своих дочерей в замужество и даже разговаривают с ними.	Показания свидетелей не только православных, но и католиков прихожан Дворецкого римско-католического костёла, изложенные в представляемом при этом дознании о вредной деятельности ксендза Семашкевича.

Слонімскі спраўнік, у сувязі з гэтым дакладваў гродзенскаму губернатару ад 2 ліпеня 1912 г., што кс. Семашкевіч за час побыту ў м. Дварэц быў прыстойных маральных якасцей і паводзін. Выключэннем з’яўляецца асуджанасць і адмова пахаваць Угрыновіча за сувязі з праваслаўнымі» [183, л. 33]. Але гродзенскі губернатар падаў свайму калегі куды больш падрабязную інфармацыю пра «вредную деятельность» кс. Яна Семашкевіча, згадаў-

шы найбольш адмоўныя паказанні сведак. У прыватнасці губернатар пісаў, што «кс. Семашкевич враждебно относился ко всему православному, отказался хоронить католика за то, что тот проживал в доме православного зятя, не принимал на исповедь тех католичек, которые вышли замуж за православного и вообще, воспрещал своим прихожанам разговаривать и вести знакомства с православными, называя их «отщепенцами» [183, л. 35].

Заслугоўвае ўвагі і яшчэ адзін выпадак з беларускім каталіцкім святаром Міхалам Буклярэвічам. У м. Нарэўка, Пружанскага ўезда кс. Міхал Буклярэвіч знаходзіўся ад 23 чэрвеня 1908 г., і на працягу свайго побыту, паводле звестак павятовага спраўніка, паводзіў сябе прыстойна, да судовай адказнасці не прыцягваўся, у палітычнай нядобранадзейнасці заўважаным не быў [181, л. 11]. Праўда, у справе кс. М. Буклярэвіча ёсць некалькі старонак, якія гавораць пра яго дзейнасць у вярбоўцы ў рымска-каталіцкую веру, а менавіта: ксёндз аформіў усе дакументы і напісаў просьбу на імя губернатара аб пераходзе Сцяпана Янушкевіча з праваслаўя ў каталіцтва. Але канверт з дакументамі Янушкевіча на пошце, хутчэй за ўсё, быў ускрыты (паводле рапарта спраўніка – «быў не заклееныы») і гэта стала вядомым начальству і нагодай для такіх «разборак». Праўда, справа гэта вялікай агалоскі не атрымала. Тым не менш, губернскае начальства было добра праінфармаваным пра кс. Буклярэвіча, як пра актыўнага змагара супраць рускіх школ і ставіла пытанне аб прыцягненні святара да адказнасці, але Дэпартамент духоўных спраў паведаміў у канцылярыю гродзенскага губернатара, што такая дзейнасць святароў не можа разглядацца ў якасці антызаконнай, і міністр не прызнаў магчымасці падвергнуць кс. Міхала Буклярэвіча да адказнасці ў адміністратыўным парадку[22]. Неўзабаве кс. Міхала Буклярэвіча перавялі на пасаду пробашча Іказненскага касцёла, Віленскай губерні.

Цывільнаму суду быў падвергнуты малады вікарый касцёла на Залатой Горцы ў Мінску Станіслаў Эйсмант. Судзілі вікарыя за тое, што 3 мая 1913 г. гаварыў казанне пра тое, што «Хрыста замучылі жыды і паганцы» і параўноўваў тыя часы з цяперашнімі часамі, «калі паўсюль шырыцца недаверства і абыякавасць да рэлігіі і паўторна назіраецца крыжаванне Хрыста», і казаў, што трэба трымацца каталіцкай веры. Да судовай адказнасці Ст. Эйсмант быў прыцягнуты паводле арт. 129 п. 3. за казанне, якое сеела нязгоду між католікамі і праваслаўнымі. «Wiadomości Kościelne» адзначалі, што, між іншым, у тым казанні не было і малейшага следу алюзіі да праваслаўя [402].

[22] У лісце Дэпартамента ад 3 чэрвеня 1909 г. гаварылася, што міністр унутраных спраў «изволил принять во внимание, что посещение учреждаемых при православных церквах для православного населения школ, отнюдь не может быть вменено в обязанность детям римско-католического исповедания, и что воздействия в данном случае со стороны р.-католических священников на родителей католиков не может быть истолковано в смысле проявления особого религиозного фанатизма, но является совершенно естественным последствием их духовного служебного долга». – НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр. 1458. – Л. 4, 7.

Ксёндз Язэп Сарасек, пробашч парафіі Нарэў Бельскага павета, 25 лістапада 1895 г. быў накіраваны ў Гродзенскі францысканскі кляштар тэрмінам на тры гады з умовай: не мець магчымасці, пасля адбыцця тэрміну, займаць пасаду пробашча. У віну ставілася шкадлівая дзейнасць пробашча: збіраў грошы без дазволу ўладаў на аднаўленне касцёла, дазваляў публічныя спевы, вызначаўся фанатызмам, выстаўляў з касцёла парафіян, якія мелі справы з праваслаўнымі [359, s. 761 – 763].

Ксёндз Антон Салатынскі, пробашч в. Сегневічы Пружанскага павета, у красавіку 1902 г. на падставе акольніка біскупа Звяровіча ад 12 лютага 1902 г., гаварыў у казанні, каб дзеці-католікі не хадзілі ў царкоўна-прыхадскую школку, бо хто будзе хадзіць тых дзяцей і іх бацькоў не будзе пускаць да споведзі [359, s. 760]. 29 лістапада 1909 г. паліцыя выкрыла ў в. Сегневічы, Пружанскага павета тайную польскую школу, якую ўтрымліваў за свой кошт і ў сваім памяшканні кс. Салатынскі. У школцы ксёндз вучыў дзяцей польскай мове. Школку закрылі, а ксяндзу прысудзілі тры рублі штрафу [361, s. 143].

Кс. Баляслаў Яроцкі, пробашч касцёла ў в. Каменка Гродзенскага павета 2 кастрычніка 1906 г. быў абвінавачаны ў шкоднай для дзяржавы дзейнасці: арганізацыі конных паходаў пад польскімі сцягамі, намаўленне сялян да адкрыцця польскіх школ. Рапарты з адпаведным зместам гродзенскі губернатар даслаў да віленскага біскупа і той перавёў 7 верасня 1907 г. кс. Б. Яроцкага у парафію Вінна, Бельскага павета [360, s. 337].

Інспектарам народных школ Гродзенскай губерні 7 сакавіка 1908 г. было пададзена данясенне на імя гродзенскага губернатара ў тым, што кс. Фелікс Залескі, вікары і прэфект у Ваўкавыску, у дзённіку школы запісвае лекцыі на польскай мове [361, s. 478].

25 лістапада 1910 г. паліцыя выкрыла тайную польскую школку ў в. Крынкі, Гродзенскага павета ў дамах сялян Ядкоўскага і Матулевіча, выхаваных пад уплывам ксяндза Людвіка Балабана, пробашча тамтэйшай парафіі. Справу аддалі пад суд, а школку закрылі [360, s. 29].

За адкрыццё тайных польскіх школ у парафіі Драгічын Бельскага павета, Гродзенскай губерні прыцягваўся да адказнасці кс. пробашч Вінцэнт Баневіч [360, s. 31].

6 сакавіка 1909 віленскі генерал-губернатар паведамляў Міністэрству ўнутраных спраў аб шкоднай дзейнасці пробашча касцёла Нарэўка, Пружанскага павета ксяндза Міхала Буклярэвіча, які агітаваў дзяцей каталікаў, каб яны не бывалі на праваслаўных набажэнствах пры школцы [359, s. 445].

І такіх прыкладаў, якія паказваюць ахвярнасць святароў-беларусаў[23] за каталіцкую веру гэтага перыяду, супрацьстаянню русіфікацыі касцёла, што раўназначна было абароне польскай мовы, прывесці можна вельмі шмат.

[23] Паводле нацыянальнай прыналежнасці святары Ян Семашкевіч, Міхал Буклярэвіч, Язэп Сарасек, Антон Салатынскі, Баляслаў Яроцкі, Язэп Юхневіч, Фелікс Залеўскі, Людвік Балабан, Вінцэнт Баневіч ў спісе «Сведения о национальном составе прихожан и причтов в римско-католических приходах и их ксендзах» адзначаны як беларусы. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. В. 18. – Канцелярия Гродненского Губернатора 2-го Стола. – Спр. 1745 – Сведения о римско-католических приходах и их ксендзах (гл. дадатак 1).

У гэтым сэнсе можна гаварыць пра арганізаваны і моцны супраціў расійскай канфесійнай палітыцы, які зыходзіў з боку рымска-каталіцкага духавенства і, часткова, быў ініцыятаваны на ўзроўні вышэйшай біскупскай улады. Нагоды да канфрантацыі між каталіцкімі і свецкімі ўладамі маглі быць самыя розныя. Шукаць у гэтай барацьбе правамерныя і няправавыя бакі бессэнсоўна, бо кожны бок меў сваю рацыю. Другая справа, наколькі такая рацыя адпавядала нормам талерантнасці і высокім патрабаванням агульначалавечай і хрысціянскай маралі, але пра гэта, звычайна, пачыналі гаварыць пакрыўджаныя і пераможаныя бакі. Толькі такімі «бакамі» ні палякі, ні расійцы сябе не лічылі. Цэнтральнай арэнай гэтай барацьбы было пакрыўджанае насельніцтва Беларусі. І пра гэта маглі гаварыць беларусы, але іх ніхто не слухаў.

Такая дзяржаўная і канфесійная палітыка, пра экспансійны характар якой шмат ужо гаварылася ў дадзенай працы, вельмі трапна была ахарактарызавана вядомым «истинно русским» дзеячам А. Мілавідавым: «нідзе так палітыка арганічна не звязана з рэлігіяй, як у «Северо-Западном» краі, дзе «праваслаўны» і «каталік» вызначэнне не толькі рэлігійнае, але і нацыянальнае і палітычнае, а паняцце расійскі і праваслаўны, рымакаталік і паляк – сінонімы» [404, s. 22]. Такая палітыка пазбаўляла беларусаў не толькі сваёй веры, але і сваёй назвы.

Прыналежнасць да той ці іншай канфесіі ў вачах расійскіх чыноўнікаў была адзінай адзнакай нацыянальнай прыналежнасці. Новы расійскі выбарчы закон ад 3 чэрвеня 1907 г. не ўлічваў факту існавання беларускай нацыі, адносіў праваслаўных беларусаў да «рускай», а католікаў – да «польскай» курый [82, с. 32]. Пры выбарах у Дзяржаўную Думу ў 1909 г. і пры апрацоўцы Закону аб земствах у заходніх губернях, расійскі ўрад усіх беларусаў-католікаў запісаў палякамі, а беларусы-праваслаўныя былі абвешчаны расійцамі [47, № 60, с. 14] (аналагічная сітуацыя пры перапісу насельніцтва паўтарылася ў міжваенны час у Заходняй Беларусі).

Зразумела, што цесная сувязь рэлігіі з нацыянальнасцю пацвярджалася афіцыйнымі дадзенымі. Так, напачатку XX ст. большасць рускіх у Расіі (95,5 %) належыла да Праваслаўя; католікаў з беларусаў было 1,8 %; сярод палякаў католікі складалі 98,3 % [26, с. 16], (такая катэгорыя насельніцтва як праваслаўныя беларусы практычна не прызнавалася).

Прынамсі, якой не была бы гэтая барацьба, у пісанай гісторыі яна засталася апраўданай абодвума бакамі. Як польскае духавенства, так і расійскія ўлады не ўяўлялі іншых магчымасцей развязкі праблемы, як толькі прадэманстраванымі імі метадамі.

Трапную характарыстыку грамадства, тэарэтыкаў і рэалізатараў канфесійнай і нацыянальнай палітыкі ў Расіі, даў грэка-каталіцкі экзарх у Расіі а. Л. Фёдараў у сваім лісце да а. А. Шаптыцкага ў студзені 1912 г. Падзяліў ён іх на тры групы. Да першай аднёс ваяўнічых нацыяналістаў, якія звязваюць нацыянальныя пытанні з царкоўнымі. Для іх пра-

васлаўе нераздзельна ад рускай народнасці і гібель першага цягне за сабой гібель другога. Руская народнасць імі разумеецца як выключная з'ява сярод іншых народаў, з сваім адасобленым духоўным складам жыцця, у якім усё працята рэлігійнасцю. Усе праявы рускага дзяржаўнага і сацыяльнага жыцця, да прыкладу, самадзяржаўе, бескантрольнасць уладаў, адсутнасць камунальнага кіравання і г. д. – з'яўляюцца прадуктамі гэтай святой адасобленасці рускага народа, палітычным дагматам, які выцякае з характару рускага чалавека. Захад для такіх мысляроў – гэта ўвасабленне д'ябальскай гардыні і грубага ўтылітарызму. Усе гэтыя тэорыі не новыя, распрацоўваліся яны ў сярэдзіне XIX ст. славянафіламі і страцілі сёння сваю арыгінальнасць, але з'яўляюцца крыклівай рэкламай для «истинно» рускіх людзей, многія з якіх уяўляюць атэістаў... Да другой групы а. Л. Фёдараў аднёс маладых святароў, якія мараць пра свабоду, роўнасць і брацтва, новыя шляхі хрысціянства і г. д. Сярод іх распаўсюджваецца масонства пад шырмай пацыфізму, сацыялізм і нават анархізм. Некаторыя з іх цікавяцца ідэямі заходняга мадэрнізму, а большасць захапляецца містыкай і шукае прытоку свежай веры. Трэцюю групу складаюць індыферэнты і прыстасаванцы, якія далучыліся да «Саюза рускага народу», бо гэтую партыю падтрымоўвае царскі двор. Пытанні аб патрыяршыстве і саборах ім не падабаюцца, бо гэта мяшае іх спячцы і заставіла б працаваць. Воддаль трымаюцца простыя святары і епіскапы, якія не маюць іншых ідэй, апрача духоўнага ўдасканальвання сваёй паствы. На заганы грамадства і царкоўны застой яны глядзяць як на пакаранне Божае за грахі і выпрабаванне. Толькі такімі святарамі ўтрымліваюцца пазытыўныя пачаткі Святога Пісьма і цвярозай дагматыкі, якія звязваюць праваслаўе з каталіцтвам [29, с. 184 – 185].

Але трэба прызнаць, што такіх святароў было вельмі мала. Праваслаўным епархам а. Антону Валынскаму, Яўлогію Хэлмскаму, Ціхану Валагодскаму прыходзілася ў Дзяржаўнай Думе не раз слухаць абвінавачванні ў адрас афіцыйнай Царквы, што не магла ўжо задаволіць рэлігійныя патрэбы народу, які шукаў сваё ўвасабленне ў розных містычных і нетрадыцыйных веравызнаннях [32, с. 205].

3.2. Рымска-каталіцкі Касцёл у Беларусі як фактар польскага патрыятызму

Фактар польскасці ў каталіцтве на тэрыторыі Беларусі не быў набыткам толькі першых дзесяцігоддзяў XX стагоддзя. Так склалася канфесійная гісторыя, што ўжо ад пачаткаў хрысціянства тут фармаваліся дзве плыні: усходняе хрысціянства – Полацк і заходняе – Тураў. Гутарка ўжо ішла пра тое, што князь Святаполк Тураўскі быў жанаты на Гертрудзе – дачцэ польскага караля Баляслава, пры княскім двары якой у Тураве былі

святары-лацінікі з Польшчы, – яны і хрысцілі Тураў паводле свайго абраду. Далейшая гісторыя распарадзілася так, што ўсякія павевы заходняга хрысціянства ў Беларусі альбо ажыццяўляліся польскімі місіянерамі (за невялікім выключэннем місіянераў Тэўтонскага і Лівонскага ордэнаў), альбо хрысціянства такое было моцна насычаным польскімі дзяржаўнымі інтарэсамі (Крэўская унія, Люблінская унія, Брэсцкая унія) – пасля такіх уній заўсёды распачыналася чарговая актывізацыя каталіцкага духавенства, якое ў Польскім Царстве гэтак жа, як праваслаўнае ў Маскоўскім, стала адыгрываць усё большую і большую дзяржаўна-палітычную ролю. Нярварта забывацца і на тое, што нават такія з'явы як Рэфармацыя і Контррэфармацыя ў ВКЛ, нягледзячы на некаторыя праявы беларускасці, усё ж такі ў масавым праяўленні болей схіліліся да польскасці. Чаму так атрымалася, а не інакш, у свой час спрабаваў адказаць а. Леў Гарошка, слушна праводзячы думку, што Каталіцкі Касцёл не можа быць прычынай паланізацыі, але ён можа быць адным з сродкаў правядзення той ці іншай дзяржаўнай палітыкі, у тым ліку і паланізацыі [47]. Змест, метады, задзеянасць самога Касцёла ў такой палітыцы і практычныя вынікі ствараюць адпаведныя фактары, якія гавораць пра асобную функцыянальную ролю Каталіцкага Касцёла.

Расійская нацыянальна-канфесійная палітыка ў XIX ст. зрабіла Каталіцкі Касцёл апірышчам польскасці і «кузняй» польскага патрыятызму, пра што ўжо ішла гутарка ў папярэдніх раздзелах.

Так і атрымалася, што напачатку XX ст. Каталіцкі Касцёл стаў неад'емнай часткай палітычнай культуры ў Польшчы і такая адметнасць была відавочнай. Польскі журналіст Здзіслаў Дэмбіцкі пісаў: «…ня Польшча сталася каталіцкаю, але каталіцызм стаўся польскім» [47, № 61, с. 6].

У тым, што каталіцтва ў Польшчы сталася польскім, нічога дзіўнага і ганебнага не было (у Францыі каталіцтва – французскае, у Іспаніі – іспанскае і г. д.). Касцёл іншым у Польшчы стаць проста не мог. Нічога не трэба шукаць крыклівага і ў тым, што мэты польскага духавенства і свецкіх уладаў супадалі ў лёсавырашальны момант для Польшчы ў адраджэнні сваёй дзяржаўнасці.

Другая справа, калі рэлігійны інстытут (Каталіцкі Касцёл) пачынае ініцыяваць і выконваць функцыі не рэлігійнага кшталту, альбо духавенства свядома дапускае магчымасці свайго актыўнага ўдзелу з вырашальным голасам у такіх дзяржаўна-палітычных мерапрыемствах, якія не маюць нічога агульнага з развязваннем рэлігійных, канфесійных, царкоўных, маральна-духоўных і культурных пытанняў. Такі ўдзел можа выклікаць падазронасць у палітычнай кампраметацыі і самога духавенства, і канфесіі, і хрысціянства ўвогуле.

Зразумела, што дзяржава, альбо некаторыя ўплывовыя палітычныя дзеячы, заўсёды будуць імкнуцца схіліць на свой бок і скарыстаць у сваіх

мэтах усякія рэлігійныя інстытуты, у тым ліку і канфесіі, што прадэманстравала імперская Расія, а за ёй і адроджаная Польшча.

У неразрыўнай сувязі з каталіцтвам звязвалі сваю дзейнасць арганізатары польскіх палітычных партый напрыканцы XIX – пачатку XX стст. Так, адзін з арганізатараў польскага народна-дэмакратычнага руху Людвік Паплаўскі быў перакананы, што палякаў з каталіцтвам звязвае не толькі інтарэс рэлігійны, але перш за ўсё інтарэс палітычны. Паводле Паплаўскага, дзякуючы Рыму польская справа набывае еўрапейскае і міжнароднае значэнне. Ватыкан, незалежна ад таго, хоча ён ці не, мусіць быць абаронцам Польшчы. Разрыў з каталіцтвам, разрыў з Ватыканам у сучаснай сітуацыі з'яўляецца нацыянальным самагубствам [374, s. 226]. Адзін з лідараў польскай народна-дэмакратычнай партыі («эндэкі») Раман Дмоўскі падкрэсліваў, што ён найперш быў палякам, а толькі пасля католікам [374, s. 227].

Адказ на пытанне, якіх жа поглядаў прытрымлівалася польская касцельная іерархія, знаходзім у працы вядомага польскага гісторыка Касцёлу: «Польскі епіскапат быў неаднародным паводле палітычнай арыентацыі. Найбольш прыхільнікаў было ў Народнай дэмакратыі Рамана Дмоўскага. Святасцю жыцця вылучаліся бл. І. С. Пельцар з Прэмысля (†1924), Львоўскі мітрапаліт Юзэф Більчэўскі (†1923), прымас А. Глонд (†1948), мучанік Касцёла і народнай справы А. І. Нававейскі з Плоцка (†1941), першы віленскі метрапаліт Ян Цепляк (†1926), першы пінскі біскуп Зыгмунт Лазінскі (†1932). Для ўсіх вышэйзгаданых распачаўся працэс беатыфікацыі» [362, s. 399].

Зразумела, што найбольш важным крытэрыям працэсу беатыфікацыі з'яўляецца святасць асобы: высокая духоўна-маральная дасканаласць, узорная бязгрэшнасць, руплівасць у веры і самаахвярнасць. У асяродку польскага рымска-каталіцкага духавенства не кожны з прэтэндэнтаў мог адпавядаць такім патрабаванням, асабліва калі падымаць такое пытанне пра перыяд змагання за вызваленне і адраджэнне Польшчы як дзяржавы.

Асляпленне польскай ідэяй успрымалася як найвялікшы гонар, а яе прапаганда, – як герaічны ўчынак. У якасці такіх довадаў можна прывесці вельмі шмат прыкладаў з дзейнасці вышэйшага рымска-каталіцкага духавенства Магілёўскага архібіскупства і Віленскага біскупства.

Так, аб польскім патрыятызме маладога Цепляка, будучага архібіскупа Магілёўскай архідыяцэзіі, біёграф піша: «Вобраз Польшчы, яе вялікасці і нядолі, яе выпрабаванняў і болі жыва ўставаў перад вачамі падростка, які імкнуўся да новага жыцця і дзейнасці. Тады ўжо, ў глыбіні душы, узнікла нязломнае жаданне заўсёды служыць польскаму народу, апіраючыся на гранітныя падставы Хрыстовай навукі… З перапоўненым «польскасцю» сэрцам і натхнёнай найвышэйшымі ідэаламі душой, ехаў наш алюм ў Пецярбург» [379, s. 25].

Нічога не маем супраць такога патрыятызму, але ўзнікае лагічнае пытанне, што можна было рабіць у Пецярбургу з такім «перапоўненым польскасцю сэрцам» найгалоўнейшаму рымска-каталіцкаму архіпастару Расіі. «Не было таго прытулку, бурсы, школы ў Петраградзе, дзе не пабываў бы Цепляк. Усюды ён заахвочваў да цярпення і ўваскрашэння сваёй айчыны: «Вось убачыце, – гаварыў ён. – Польшча будзе незалежнай. Хацеў бы я з вамі да яе вярнуцца» [379, s. 120].

Трапную характарыстыку пецярбуржскім католікам далі расійскія грэка-католікі. Так, а. Аляксей Зерчанінаў у лісце грэка-каталіцкаму мітрапаліту а. Андрэю Шаптыцкаму (1907 г.) пісаў: «Тут уладарыць паланафільства... Прыглядваючыся і прыслухоўваючыся да наваколля, я не мог не заўважыць, што мясцовы каталіцкі асяродак моцна спаланізаваны... і што мясцовыя каталіцкія ксяндзы займаюцца не столькі акаталічваннем рускіх, колькі іх апалячваннем. Выключэннем могуць быць толькі нямецкія, французскія і некаторыя літоўскія святары, а з польскіх можна ўказаць толькі на прэлата Данісевіча і яшчэ... не ведаю добра, на каго... Усе ж астатнія, паводле рускай прымаўкі, і спяць і бачаць аб пераўтварэнні Расіі ў Польшчу. Пра некаторых яе патрыётах гавораць, што, калі б уся Расія стала каталіцкай па грэцка-каталіцкаму абраду, дык яны жадалі б перайсці ў пратэстантства» [29, с. 100]. Айцец Л. Фёдараў у лісце да а. А. Шаптыцкага ад 12 студзеня 1912 г., таксама, звярнуў увагу на такія абставіны: «Пры знешняй добрапрыстойнасці каталіцкая царква заражана тым самым, чым уся праваслаўная Расія: індыферэнтызмам і распустай; спецыфічнай польскай язвай з'яўляецца нацыянальны шавінізм, які падточвае самыя асновы каталіцкай царквы. Зразумела, што для праваслаўных становішча каталіцкай царквы з'яўляецца недасягальным ідэалам, у ёй яны бачаць тую арганізацыю, якой пазбаўлены самі, і той апостальскі дух, які зберагаецца ўсё ж такі сярод лепшых прадстаўнікоў кліру (і такіх, слава, Богу, яшчэ дастаткова)... Да такіх у Пецярбургу можна аднесці О'Рурка, праф. Лазінскага, праф, Бучыса, а. Васілеўскага, а. Окала-Кулака і некаторых іншых... Усе гэтыя маладыя сілы ўсведамляюць, што становішча польскай царквы з'яўляецца ненармальным... [29, с. 193 – 194].

Лацінскае духавенства ў Пецярбургу а. Л. Фёдараў падзяліў на тры групы: польскае, літоўскае і беларускае: «Апошняя група ўяўляе сабой дзве плыні: адна цягнецца да ўсяго польскага, другая імкнецца развіваць сваю беларускую культуру» [29, с. 461].

Польскасць каталіцтва ў Расеі была заканамерным і агульнапрынятым фактам, яна віталася на ўсіх узроўнях польскага грамадства, у тым ліку, і ў асяродку духавенства. Біёграф біскупа Яна Цепляка ксёндз Ф. Руткоўскі пісаў: «Трэба зазначыць, што гэтак жа, як ў іншых краях, так і царскай Расіі, палякі, з дапамогаю розных пабожных і міласэрных таварыстваў утрымлівалі не толькі хрысціянскі дух, але захоўвалі сваю польскасць і патрыятызм» [379, s. 55].

Што да патрыятызму – тут можна пагадзіцца, але не пакідае сумнеў наконт хрысціянскага духу, прынамсі, нават калі ён і прысутнічаў у такім разуменні, дык ці не важнасць польскасці і такога патрыятызму рабіла яго прысутнасць другасным фактарам.

Цікавыя прыводзіць факты а. Леў Гарошка: «Нацыяналістычны настрой польскага духавенства на няпольскіх абшарах прымаў такія дзівосныя формы, што на яго звярнулі ўвагу нават у Заходняй Еўропе. У 1908 г. на гэтую тэму была разгорнута жывая дыскусія. Запачаткаваў яе а. Пальміеры, даказваючы, што «польскае духавенства ў сваёй дзейнасці кіруецца перадусім палітычнымі намерамі, уважаючы “каталіцызм за прыладу паланізацыі”» [47, № 61, с. 6 – 7].

У час візітацыі біскупам Янам Цэпляком парафій на Міншчыне (3 чэрвеня – 15 верасня 1910 г.), з архірэйскага дому ў Мінску ішлі ў Пецярбург трывожныя рапарты аб шкоднай дзейнасці біскупа пад пакрывалам свайго пастарскага становішча, бо на сустрэчу з ім ішлі як католікі, так і праваслаўныя, а пасля многія праваслаўныя праяўлялі жаданне прыняць рымска-каталіцкую веру. Абвінавачвалі біскупа ў польскай палітычнай прапагандзе, усхвалаў польскіх маніфестацый і асуджэнні праваслаўя, прамоваў бунтарскага характару, у час якіх вывешваюцца польскія нацыянальныя харугвы; даводзілі, што такія акцыі прыносяць шкоду як праваслаўнай царкве, так і дзяржаве. У якасці доваду быў выкарыстаны і той факт, што пры адпраўленні набажэнстваў біскуп ані разу не памаліўся за цара і яго сям’ю [379, s. 87]. Зразумела, што Расійскі ўрад і кіраўніцтва Праваслаўнай Царквы не магла задаволіць такая культурная і рэлігійная дзейнасць біскупа Я. Цепляка. Візітацыя скончылася тым, што міністрам унутраных спраў было распачата суровае следства, а шэраг ксяндзоў былі пакараныя штрафам. Між іншых былі пакаранымі беларускія каталіцкія святары: Леанард Кавэцкі, пробашч у Ляхавічах аштрафаваны на 300 руб., Вінцэнт Гарасімовіч, пробашч у Клецку, і Браніслаў Стафановіч, пробашч у Крошына на 200 руб. [379, s. 87].

Аўтары – польскія рымска-каталіцкія ксяндзы – кнігі на польскай мове 1912 г. выдання пад назвай «Нашы Касцёлы. Архідыяцэзія Магілёўская» цікавую робяць аргументацыю свайго даследавання: «Было б вельмі пажадана, каб кожны паляк-католік ведаў гісторыю свайго Касцёла, бо гэта адначасова ёсць гісторыя свайго народу...» [370, s. 7]. Нічога не маем супраць такога пажадання, толькі адно застаецца незразумелым: хіба гісторыя Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі, у склад якой уваходзілі тэрыторыі Беларусі, Украіны і ўсёй Расіі, з’яўлялася гісторыяй польскага народу?.. Альбо яшчэ, аўтары настойліва даводзяць, што Польшча і Касцёл з’яўляюцца сёстрамі-блізнятамі, што іх яднае жыццё і няма той сілы, якая здолела б іх разлучыць... «І кожны здраднік веры нашай – ёсць здраднік сваёй Айчыны – Польшчы» [370, s. 7]. Логіка такіх заклікаў рабілася асабліва небяспечнай у час войнаў і рэвалюцый. Той, хто не падтрымліваў польскасць у Касцёле, той здраджваў польскай веры,

што магло трактавацца як здрада Айчыне. А што маглі зрабіць з такімі здраднікамі – вядомы факт. І шмат хто з прыхільнікаў беларускасці ў рэлігійным жыцці не хацеў апынуцца на месцы такога здрадніка.

Такім стэрэатыпам было працята амаль што ўсё мысленне польскага духавенства Магілёўскай архідыяцэзіі.

На трывалых пазіцыях польскасці ў касцельным жыцці стаяла духавенства Віленскай дыяцэзіі на чале з сваімі біскупамі: кс. Сцяпанам Звяровічам, кс. Вінцэнтам Ключынскім, кс. Казімірам Міхалькевічам.

У 1911 г. у сувязі з 50-годдзем з дня вызвалення сялянства ад прыгоннага права Віленскім біскупам Казімірам Міхалькевічам былі дадзены ўказанні аб адпаведных казаннях на польскай і літоўскай мовах – тэксты былі дасланыя ў прыходы. Гродзенскі губернатар В. М. Барзенка ў лісце ад 14 лютага 1911 г. звярнуўся да біскупа з просьбай даслаць дадатковы тэкст на рускай мове, бо ў губерні большасць сялян з'яўляюцца беларусамі[24]. Віленскі біскуп у чарговым лісце да губернатара паведаміў, што задаволіць жаданні губернатара адносна тэкста казанняў на рускай мове ў парафіях з беларускім насельніцтвам «не могло быть удовлетворено за недостатком времени...» [186, л. 10]. Такім чынам, казанні з нагоды вызвалення сялян адбыліся ва ўсіх прыходах на польскай і літоўскай мовах. Гэты факт не застаўся па-за ўвагай Дэпартамента духоўных спраў. У лісце ад 16 сакавіка на імя віленскага біскупа Дэпартамент даводзіў неаб'ектыўнасць такога падыходу, бо край гэты населены спрадвечна рускім народам і гэта яшчэ раз пацвярджае, што «...р.-к. духовенство Виленской епархии при помощи костёла даже в делах не религиозного, а гражданского свойства, искусственно вводит среди местного населения польский и литовский языки в ущерб природному языку русского населения, составляющего большинство в Гродненской губернии, и русское население насильственно ополячивается р.-к. духовенством»[25].

Характэрны ў гэтым плане выпадак з ксяндзом Бельскага касцёла Ігнатам Расалоўскім, які, нягледзячы на заўвагі ўезднага спраўніка і спробы

[24] Гродзенскі губернатар пісаў: «Не зная ни одного из этих двух языков прошу Ваше Высокопреподобие сообщить мне текст названного конспекта на русском языке. Кроме того, принимая во внимание, что в ВЫСОЧАЙШЕ вверенной мне губернии приходов с преобладанием польского населения немного, большинство же прихожан белорусы, наречие коих более близко к русскому, нежели к польскому языку, – прошу Ваше Высокопреподобие по получению сего, всем ксендзам приходов с преобладающим белорусским населением дополнительно разослать текст вышеуказанного конспекта проповеди на русском языке». – НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр. 1748 (О распоряжении Управляющего Виленской р.-к. епархии кс. Михалькевича по поводу произнесения 19 февраля во всех костёлах епархии проповеди на польском и литовском языках по случаю 50-летия освобождения крестьян от крепостной зависимости). – Л. 6.

[25] У лісце Міністэрства Дэпартамента гаварылася: «Сделанное Вами распоряжение о произнесении проповедей исключительно на помянутых выше языках не оправдывалось никакими обстоятельствами. Акт освобождения крестьян от крепостной зависимости, являясь актом общенародного и общегосударственного значения, само сабою разумеется, требовал, при его трактовании, употребления языка, который составляет природный язык данных крестьян. Как Вашему Высокопреподобию известно Гродненская губерния населена почти

спыніць працэс прысягі нававбранцаў, прачытаў прысягу для іх на польскай мове: тэкст прысягі прынёс з сабою. Паводле прапановы спраўніка, прачытаў прысягу і на рускай мове, але так хутка, што нававбранцы не здолелі паўтараць за ім словы. Другім разам, пасля ўсіх папярэджванняў і ўдакладненняў (маўляў, прысяга праводзіцца толькі на дзяржаўнай мове), ксёндз згадзіўся чытаць прысягу на рускай мове, але, пасля яе заканчэння, тут жа дастаў з кішэні друкаваны ліст, і прачытаў прысягу на польскай мове. За такі ўчынак кс. Ігнат Расалоўскі быў звольнены з пасады [182, л. 1, 13, 15].

У перыяд Першай сусветнай вайны Епіскапат Царства Польскага актыўна ўдзельнічае ў будаванні фундаменту польскай дзяржаўнасці, становіцца інтэгруючым чыннікам раскінутага польскага грамадства. Так, 12.01.1915 г. варшаўскі мітрапаліт (прымас Польшчы) Аляксандр Какоўскі рашуча заявіў аб з’яднанні і незалежнасці Польшчы; пры згодзе Апостальскай Сталіцы, узначаліў Рэгенцыйную Раду (урад) Польшчы і звярнуўся да вернікаў аб патрэбе актывізацыі высілкаў ў яе адбудове; 15.07.1915 г. польскія біскупы на чале з гнёзненска-пазнанскім мітрапалітам Эдмундам Дальборам ад імя епіскапата польскага народу звярнуліся да міжнароднай супольнасці з просьбай дапамогі Польшчы. Ардынатары Епіскапату ўваходзілі ў Дзяржаўную Раду. Свой удзел у палітычным жыцці Епіскапат лічыў святым абавязкам перад Айчынай і Касцёлам [362, s. 380; 403, s. 324].

Пасля абвяшчэння маніфесту ў Варшаве і Любліне нямецкім канцлерам Вільгельмам II і аўстрыйскім цэзарам Францішкам Іосіфам (05.11.1916 г.) аб стварэнні самастойнай Польскай дзяржавы і адрыву яе ад Расіі, рымска-каталіцкае духавенства адкрыта пачало праводзіць прапольскую агітацыю і палітыку[26].

исключительно русскими крестьянами. Крестьяне польской и литовской народности составляют в названной губернии меньшинство, сосредоточенное в незначительном пространстве в совершенно определённых местностях. Остальная масса крестьян русская. При таких условиях произнесение проповеди, в данном случае даже не религиозного, а светского содержания, представляется оскорбительным для русской народности попранием прав ее языка, являющегося к тому же государственным. Поэтому вышеуказанное распоряжение Ваше не может рассматриваться Министерством иначе, как стремление при помощи костёла и дел с ним связанных, содействовать денационализации русской народности в исконно русской местности». – НГАРБ у Гродна. – Ф.1. – В.18. – Спр. 1748. – Л. 8 – 9, 14.

[26] У наступных каралеўскіх пракламацыях генерал-губернатары немец Ганс Гартвіг фон Бесэлер і аўстрыец Карл Кук 06.12.1916 г. абвясцілі распараджэнне аб стварэнні Часовай Дзяржаўнай Рады Каралеўства Польскага, якая павінна была арганізаваць польскую адміністрацыю і войска. 12.09.1917 г. з акупацыйнымі ўладамі былі ўзгоднены кандыдаты да Рэгенцыйнай Рады Каралеўства Польскага, якая была абвешчана 15.10 1917 г. і, у якую ўвайшлі архібіскуп Аляксандр Какоўскі, кс. Здзіслаў Любамірскі, Юзэф Астроўскі. Рэгенты склалі прысягу, выдалі адозвы да польскага народу і праінфармавалі Папу Рымскага Бенедыкта XV аб уваскрашэнні Польшы і арганізацыі найвышэйшай улады пад пратэкцыяй вялікіх Нямецкай і Аўстра-Венгерскай манархій, заверылі аб саёй адданасці Апостальскай Сталіцы, Каталіцкаму Касцёлу, заходняй культуры і польскаму народу. У сваім адказе Папа Рымскі благаславіў згаданую акцыю і між іншым падкрэсліў, што кожны разважлівы чалавек прагне шляхетнаму польскаму народу дапамогі Божай, поспехаў і славы ў стварэнні самаістнай дзяржаўнай арганізацыі. Гэта была не толькі падтрымка, але і першае важнае прызнанне Польшчы на міжнароднай арэне. – Wilk Stanisław, ks. SDB. Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918 – 1939. Warszawa, 1992. – С. 12 – 13.

Так, 3 мая 1917 г. палякі ў Пецярбургу ўрачыста адзначылі сваю нацыянальную канстытуцыю. З дазволу біскупа Цепляка ў ва ўсіх касцёлах сталіцы адбыліся ўрачыстыя набажэнствы за дабрабыт айчыны з адпаведнымі патрыятычнымі казаннямі і спевамі гімна «Божа, чаму Польшчу...». Альбо яшчэ адна характэрная цытата з казанняў архібіскупа Яна Цепляка ад 15. 04.1917 г.: «Заўсёды існавала цесная сувязь між Каталіцкім Касцёлам і польскай нацыянальнасцю. Выразы паляк і католік разумеюцца амаль што як сінонімы. Гэта сувязь набірала моцы асабліва ў цяжкія для польскага народу часы і знаходзіла разуменне ў Каталіцкім Касцёле» [379, s. 127]. Найбольш масавым патрыятычным і палітычным мерапрыемствам, з мэтай публічнага прызнання незалежнасці Польшчы, у якім біскуп быў адным з ініцыятараў, было адзначэнне 18.10.1917 г. стагадовых угодкаў з дня смерці Тадэвуша Касцюшкі. Напачатку з удзелам біскупа было праведзена ў касцёле св. Кацярыны ўрачыстае набажэнства, а пасля пад яго старшынствам ўрачыстае паседжанне прадстаўнікоў польскай грамадскасці, замежных амбасадараў і міністра замежных спраў Расіі, гасцей. Выступы распачаў біскуп, «была тая прамова прасякнута глыбокім патрыятызмам і верай у ўваскрашэнне і аб'яднанне Польскай дзяржавы» [379, s. 130].

Палякі як і іншыя народы, з радасцю сустрэлі рэвалюцыю і падзенне царызму, пад ярмом якога знаходзіліся рымска-каталіцкая рэлігія і польскасць. І гэта стала нагодай да актывізацыі польскай нацыянальнай дзейнасці, ад гэтага часу стаў назірацца хуткі рост колькасці католікаў і палякаў [379, s. 125]. Далейшае ўмацаванне Польскай дзяржаўнасці праходзіць у з'яднанні і непарыўнасці з Рымска-каталіцкім Касцёлам. У 1917 г. архібіскуп Більчэўскі ставіў пытанне перад Ватыканам аб зацвярджэнні ў літаніі да Маткі Боскай назвы «Каралева Каралеўства Польскага», але просьба ў той час была адхілена. (Нагадаем, што ў Львоўскай архідыяцэзіі ад 1909 г. абходзілі свята Маці Божай Каралевы Польскай Кароны). На першай канферэнцыі епіскапату 10 – 12.12.1918 г. архібіскуп Дальбор выступіў з прапановай да Апостальскай Сталіцы, прызнаць Багародзіцу Каралевай Кароны Польскай, з правядзеннем адпаведных літанняў і афіцыйных набажэнстваў. Пасля ўшанавання праз сойм дзяржаўнага свята на 3 мая, прадстаўнікі з'езду біскупаў у Чанстахове ад імя польскага епіскапату звярнуліся да Апостальскай Сталіцы з просьбай аб ушанаванні свята Каралевы Польскай для ўсіх дыяцэзій на 3 мая, каб аб'яднаць свята нацыянальнае і касцельнае. Апостальская Сталіца зацвердзіла просьбу 12.10.1923 г. і пастанавіла для ўсіх польскіх дыяцэзій свята Маці Божай Каралевы Польшчы на 3 мая [403, s. 226 – 227].

На пленарным паседжанні Епіскапату (10 – 12.12.1918 г.) была выпрацавана тактыка правядзення выбарчай кампаніі ў Заканадаўчы Сойм Польшчы, было прынята рашэнне аб спецыяльных казаннях для вернікаў у мэтах агітацыі за сваіх кандыдатаў і абавязковага ўдзелу ў выбарах.

(Выбары былі прызначаны на 26.01.1919 г.). Кожны біскуп звярнуўся да вернікаў з пастарскім зваротам, заклікаючы ўсіх палякаў да адзінства і згоды, да аб’яднання вакол нацыянальнага сцяга і супраціву бальшавіцкай і сацыялістычнай агітацыі, даводзілі, што кожны абывацель ёсць будаўнік гмаху народнай Польшчы і ад яго залежыць, наколькі гэты фундамент будзе Хрыстовым. «Калі пасол твайго выбару, – пісалі біскупы, – у сваёй праграме абмяжоўвае правы Касцёла і выступае супраць Хрыста і Яго Царквы, тады ты, аддаючы за яго свой голас, ухіляешся ад будаўніцтва народнага гмаху Хрыста, які жыве ў грамадстве праз свой Касцёл... Калі ж ты сваім голасам падтрымаеш паслоў, якія даюць гарант добрага выбару, тады ты дапамагаеш народнай справе, робіш паслугу Айчыне, і перад Богам такі ўчынак будзе заслужаным» [403, s. 325]. На практыцы выбарчая агітацыя праводзілася прама ў касцёле: ксяндзы з амбона даводзілі, за каго трэба галасаваць і чаму, і за каго такое рабіць не варта; тут жа раздавалася агітацыйная літаратура. Касцёл на нейкі час быў ператвораны ў выбарчны штаб.

Пры чарговых выбарах у Сойм і Сенат (12.11.1922 г.) «Епіскапат, навучаны смутным досведам, пастанавіў духавенству адчытаць у касцёлах біскупскія адозвы ў справе выбараў без ніякіх каментараў і згадак пра выбарчы ліст» [403, s. 328]. Ксяндзы-кандыдаты маглі балацiравацца толькі з дазволу рэлігійных улад.

Напярэдадні 3 мая 1919 г. польскія біскупы распаўсюдзілі ў парафіях пастарскія лісты і адозвы, у якіх славілі гадавіну Канстытуцыі 3 мая, і, у прыватнасці, артыкул «нацыянальная і пануючая рэлігія ёсць і будзе святая рымска-каталіцая вера з усімі яе правамі». На з’ездзе біскупаў (Варшава, 28.10.1919 г.) было вырашана, што, калі не ўдасца правесці пастулат аб прызнанні рымска-каталіцкай веры ў якасці дзяржаўнай рэлігіі, дык варта будзе пакінуць без змен артыкул, у якім сцвярджалася, што «рымска-каталіцкая рэлігія з’яўляецца рэлігіяй большасці насельніцтва і займае ў дзяржаве вышэйшае становішча». 17.03.1921 г. Сойм ухваліў Канстытуцыю Польскай Рэчы Паспалітай, якая прызнала за рымска-каталіцкім веравызнаннем права вяршынства сярод раўнапраўных веравызнанняў [403, s. 97 – 98].

Другая вельмі выразная і характэрная рыса польскага грамадства ў цэлым і польскага духавенства ў прыватнасці – гэта памкненні абгрунтаваць свае тэрытарыяльныя, культурныя і канфесійныя прэтэнзіі на землі і народы былога Вялікага княства Літоўскага. Пры такой палітыцы ўваскрашэння Рэчы Паспалітай у небяспечнай сітуацыі апынуліся беларусы. Беларусаў у Польшчы, гэтак жа, як некалі іх ў Расіі, не заўважалі і не хацелі заўважаць. У польскім культурным асяродку панавала думка наконт таго, што беларускі рух ініцыявалі палякі, ратуючы тутэйшы люд ад канчатковага абрусення [162, с. 255] (у гэтым сэнсе беларусы павінны быць абавязаны палякам), што цалкам адпавядала расійскаму паняццю «польская інтрыга». На шавіністычных пазіцыях стаяла мяс-

цовая народна-дэмакратычная партыя (эндэкі), якая бачыла адраджэнне Польшчы ў межах да першага падзелу Рэчы Паспалітай у XVIII ст. Аднак заўважым, аднадумства ў польскіх прадстаўнічых колах паводле беларускага пытання не было. Частка «краёўцаў», выхадцаў з этнічнай тэрыторыі Беларусі, звязвалі сваю дзейнасць не з Польшчай, а з родным краем, але большасць з іх вызначалі сваю свядомасць формулай: «русін, альбо ліцвін па паходжанні, паляк па нацыянальнасці» [221]. У польскай публіцыстыцы, асабліва двух першых дзесяцігоддзяў XX ст., адзначаўся вельмі нізкі ўзровень самасвядомасці беларускага народу, яго інертнасць, крызіс творчасці і няздольнасць да дзяржаўна-палітычнай самаарганізацыі [324; 366; 368].

Увогуле, польская грамадскасць не толькі адмаўляла ўсякія незалежніцкія імкненні няпольскіх славянаў, але і імкнулася навязаць ім польскую мову ў якасці літаратурнай, «да ўласнай мовы адносіцца як да мясцовай гаворкі, адным словам зрабіцца палякамі, якія гавораць па-руску ці па-беларуску» [162, с. 255]. Але, нягледзячы на некаторыя малаістотныя разыходжанні ў поглядах, для палякаў, як заўважыў адзін літоўскі публіцыст, «украінцы, беларусы, літоўцы з’яўляюцца нейкім этнаграфічным матэрылам, з якога часам, як кураняты з яйка праклюнуцца сапраўдныя палякі» [222, с. 122]. Дарэчы тут згадаць «Дакладную запіску аб мерах, якія змогуць умацаваць нацыянальную самасвядомасць беларусаў» мінскага губернатара Гірса (1912 г.), які адзначыў, што «вялікім недахопам акраіннай палітыкі было няўменне выкарыстоўваць той багаты і высакародны этнаграфічны матэрыял, які ўяўляе сабой беларускае племя (...) Першы, хто зразумеў і ацаніў значэнне гэтага матэрыялу быў граф М. Н. Мураўёў» [293, л. 14 – 15]. Зразумела, што як адны, так і другія ў сваёй палітыцы не пакідалі беларусам, апрача месца этнаграфічнага матэрыялу, і найменшага шанцу на самастойнае нацыянальнае развіццё. І вельмі актыўны ўдзел у гэтым прымала польскае каталіцкае духавенства.

Беларуская свядомая грамадскасць актыўна выступала супраць такіх праяў да нацыянальнага, культурнага і рэлігійнага жыцця беларусаў.

«Трэба, каб наша духавенства, – пісаў нехта І. Даўбня на старонках газеты “Гоман”, – пакінула весьці патрыятычныя казаньні аб каралёх, што некалі панавалі ў Польшчы, або аб патрэбах “расійскага” народу, аб яго палітычнай нядолі, бо гэтым беларускі народ не цікавіцца, і яму гэта не патрэбна. Але ён мае права вымагаць, каб яго з амбоны вучылі ў яго роднай мове, каб ён мог зразумець, што добрае, што благое, бо толькі тады ён можа пазбыцца ўсіх забабонаў цемры» [64].

З нагоды прыезду папскага нунцыя ў Літву і Беларусь (1918 г.) той жа аўтар пісаў, што «трэба сарваць маску з тых, што так голасна крычыць аб сваёй каталіцкасьці, але цягнуць нас не да Каралеўства нябеснага, а да Каралеўства Польскага, бо яно іх больш цікавіць, чым Касьцёл» і аўтар

прыводзіць факты з казанняў кс. прэлата Любянца на свята Божага Цела, у якіх ксёндз замест урачыстасцей плакаў, што «няма польскага войска (як раз тады разагналі польскі корпус у Бабруйску, што гэтак зьдзекваўся над беларусамі)...» [65].

Яшчэ адзін цікавы і крыклівы факт згадвае беларуская газета з нагоды польскай дэманстрацыі ў Вільні, «каб паказаць, што Вільня хоча быць прылучанай да Польшчы». Дзеля гэтага «былі ўжыты ўсе хітрыкі, каб ашукаць людзей». Дэманстрацыя была назначана каля кафедры, каб залічыць да яе і тых, хто прыйшоў маліцца і нічога супольнага з дэманстрацыяй не хацеў мець. «І чаму гэта духавенства пазваляе рабіць з сьвятыні палітычную агітацыю, на што пазваляецца дзяржаць у касьцёле нацыянальныя штандары, арлы? На што пазваляецца пяяць у касьцёле польскі гымн? Ці ж касцёл ёсьць не для гымнаў Богу, а беламу арлу? Як палякі пачалі каля катэдры пяяць «Boze cos Polske» – беларусы і літвіны іх асьвісталі…» [86].

Польскае духавенства не заставалася і надалей на маргінэзе ваенна-палітычных падзей. Так, Антон Луцкевіч пісаў пра перыяд польскай акупацыі ў Беларусі: «Вырабіцца да прасьледаваньньня, часта абсалютна ні на чым не аснованага, мог толькі той, хто меў свайго роду “свядотства благанадзёжнасьці” ад ксяндза. Плябаніі абярнуліся як быццам у жандарскія ўпраўленьні, каторыя выдавалі “благанадзёжнасьць” адно толькі “добрым католікам”. Гэты звычай з вёскі перайшоў і да места: тутака атрыманьне якой-колечы службы залежала ў поўнай меры ад таго, як глядзеў на цябе пробашч тваёй парафіі...» [145, с. 16].

Больш рашуча супроць такой дзейнасці духоўнікаў выступаў В. Ластоўскі: «Спаміж усіх спосабаў вынішчэння беларускай нацыі, стасаваных Польшчай, найагіднейшым і найбольш абураючым людское сумленне з’яўляецца спосаб паланізацыі беларусаў праз каталіцкі касцёл, які на тэрыторыі Беларусі, пры помачы цяперашняй дзяржаўнай польскай улады, апынуўся цалкам у руках польскага духавенства, згрупаванага каля польскіх нацыянальных арганізацый і партый. Амбона каталіцкага касцёла на захопленай палякамі беларускай зямлі сталася палітычнай трыбунай. (...) Канфесіянал польскіх ксяндзоў служыць да агітацыі і да палітычнай разведкі. (...) Граніцы між польскім каталіцкім духоўнікам і польскім жандармам зацёрліся. Да якой меры даходзіць польскі шавінізм паміж духоўнымі палякамі, сведчыць гэткі факт: кс. пасол Мацяевіч, візітуючы беларускую сярэднюю школу ў Барунах, пагражаў вучням: «Кулька ў лоб кожнаму, хто будзе чытаць беларускія кніжкі» [370, с. 370].

Нагадаем, што 28.06.1919 г. у Версалю была падпісана дамова, паводле якой у Польшчы нацыянальным меншасцям і іншым веравызнанням гарантаваліся роўнасць у правах без расавай, моўнай і рэлігійнай розніцы. Падкрэслівалася, што ўсе народы ў Польшчы не будуць мець абмежаванні ў выкарыстанні сваёй мовы, развіцці культуры, асветы, адукацыі, рэлігіі і г. д.

Але, як паказалі далейшыя падзеі, умовы Версальскай дамовы ў Польшчы ігнараваліся амаль што на ўсіх узроўнях культурна-грамадскага працэсу.

У міжваеннае дваццацігоддзе XX ст. сітуацыя вакол беларускай праблемы яшчэ больш абвастрылася ў плане вымывання беларускага элемента з усіх праяў культурнага, грамадскага і нацыянальнага жыцця. Што да рэлігійнага пытання, дык на гэтым задзеле шчыравала польскае духавенства, забараняючы беларускамоўныя набажэнствы, казанні і навучанне дзяцей рэлігіі ў школках. Але пра гэта больш падрабязна можна гаварыць у аддзельнай тэме даследавання.

Паводле Кананічнага Права «Касцёл не займаецца палітыкай, але ў адносінах да тых кірункаў, ад якіх у значнай ступені залежаць якасць веры і дабро Касцёла, дазваляе і нават заахвочвае духавенства прымаць чынны ўдзел у палітычным жыцці, з захаваннем абавязуючых нормаў кананічнага права» [403, s. 324]. Увогуле, такі пастулат можна зразумець па-рознаму, але наўрад ці спрыяла якасці веры тая акалічнасць, што палякі і польскае каталіцкае духавенства насамперш пачувалі сябе палякамі, а толькі пасля – католікамі.

Але, нягледзячы на такія абставіны, у Каталіцкім Касцёле былі і такія біскупы, якія не замыкаліся ў вузкіх шавіністычных колах і разумелі каталіцтва нашмат шырэй, чым іх польскія калегі; яны, наколькі было магчымым, імкнуліся паспрыяць і дапамагчы беларускаму нацыянальнаму адраджэнню ўвогуле і беларускаму каталіцтву ў прыватнасці. Пра іх пойдзе гутарка ў наступным падраздзеле.

3.3. Рымска-каталіцкая іерархія і беларускі нацыянальны рух

3.3.1. Крытэрыі апостальскага паклікання і праблемы канфесійна-палітычнага выбару

Найбольш важнымі, першаснымі задачамі ў дзейнасці духавенства з'яўляецца праца ў павышэнні рэлігійнай свядомасці і духоўнага ўдасканальвання вернікаў, у арганізацыі і развіцці хрысціянскага культу. У гэтай справе важную ролю адыгрывалі пастарскія лісты, адозвы, звароты епіскапату і дыяцэзальных біскупаў. Звычайна кожны біскуп адзін раз на год у час Вялікага Посту звяртаўся да паствы з лістом, у якім акцэнтаваў увагу на тэмы ісцін веры, святых сакрамэнтаў, культу Эўхарыстыі, Багародзіцы, святых, місійнай і міласэрнай дзейнасці Касцёла ў кантэксце шырокага разумення рэлігійнага і грамадскага жыцця. Крыніцамі інспірацыі такіх лістоў былі папскія булы, энцыклікі, пастановы канферэнцыі епіскапату. У такіх пасланнях вырашаліся актуальныя праблемы рэлігійнага і царкоўнага жыцця, канкрэтнай канфесійна-палітычнай сітуацыі і адносін Касцёла, духавенства і вернікаў да сацыяльна-грамадскіх пераўтварэнняў [403].

Зразумела, духавенства не павінна было заставацца ўбаку ад той палітычнай сітуацыі, якая складвалася ў краіне і кранала інтарэсы канфесіі. Іншае пытанне, наколькі духавенства і канфесія маюць права быць задзеянымі ў вырашэнні дзяржаўна-палітычных праблем і, часам, такіх праблем, якія нічога не маюць агульнага з развіццём (эвалюцыяй) культу і рэлігійнай маралі?

Адносіны да нацыянальных праблем беларусаў з боку канфесійных улад былі пераканаўчым ацэначным крытэрыям узроўню рэлігійнай свядомасці і апостальскага паклікання прадстаўнікоў той жа канфесійнай іерархіі. Калі ж той ці іншы святар імкнуўся да пашырэння хрысціянскай ідэалогіі, перад ім ніколі не ўзнікалі праблемы мовы: і як сродку зносін з паствай, і як сродку духоўнай трансляцыі і тлумачэння хрысціянскага вучэння. Такі пастыр быў для «кожнага кожным», ён рабіўся сваім чалавекам, як паводле нацыянальнай прыналежнасці, так і паводле духу таго народу, сярод якога працаваў. Менавіта такі шлях, адзначаны яшчэ апосталам Паўлам у словах «Дзе няма ні Эліна, ні Юдэя, ні абразаньня, ні неабразаньня, варвара, скіфа, раба, вольніка, а ўсё і ва ўсім – Хрыстос» (Кал. 3.11), быў найбольш апраўданым у апостальскім служэнні. З другога боку, свядомае ігнараванне пастарамі такога евангельскага падыходу за кошт першаснай увагі бягучым і дамінуючым праблемам часу (імперскі дзяржаўна-палітычны інтарэс, нацыяналізм і шавінізм у касцельным жыцці, служэнне дзяржаўнай ідэалогіі і палітыцы, сацыяльна-бытавыя праблемы, інш.) гаварылі не столькі аб апостальскім служэнні, колькі аб спакусах чалавечай прыроды, аб службе кесару, што раўназначна было падмене хрысціянскай ідэі, яе прызямленні і кампраметацыі. Такі падыход не мог спрыяць ані разуменню, ані пашырэнню хрысціянства ўвогуле.

Цэнтральнай і асноўнай праблемай рэлігійна-канфесійнага жыцця кожнага народу з'яўляецца праблема мовы ў царкве. Гэта як пасведчанне прызнання народу і яго права на нацыянальную культуру ў міжнароднай супольнасці. У папярэднім раздзеле ішла гутарка пра тое, што кожны народ мае права на такое прызнанне, у тым ліку і беларускі.

Перш-наперш касцельная ўлада сутыкнулася з нацыянальнымі праблемамі літоўцаў, якія маючы сваіх духоўных настаўнікаў як сярод выкладчыкаў рымска-каталіцкіх духоўных навучальных устаноў у Сейна, Вільні, Пецярбургу, так і ў парафіях сярод святароў, пачалі патрабаваць уводу сваёй мовы ў набажэнствы. У 1906 г. літоўцы даслалі на адрас Папы Рымскага Піуса X свой першы мемарыял «O języku polskim w kościołach na Litve». Далей пайшлі патрабаванні аб літоўскамоўных казаннях, набажэнствах, навукі рэлігіі і патрэбах літоўскага біскупства і душпастырства [374, s. 313 – 314]. На ўсе гэтыя патрабаванні ў Віленскай курыі рэагавалі вельмі балюча, але тым не менш, ужо ў лістападзе 1914 г. з дазволу біскупа ў касцёле св. Крыжа ў Вільні пачалі адпраўляцца набажэнствы на літоўскай мове [319, 27 listapada № 48, s. 4].

А хутка да пратэстуючых матываў літоўскага духавенства далучыліся першыя нацыянальныя прашэнні і патрабаванні беларускага каталіцкага святарства і каталіцкай грамадскасці. І першымі станоўчымі вырашэннямі гэтых праблемаў сталі выданні каталіцкай літаратуры і выхад першай беларускай каталіцкай газеты «Biełarus» (1913 – 1915 гг.). Праўда, літаратура гэтая была вельмі сціплай, а рэдакцыя газеты старалася не кранаць вострыя і дыскусійныя пытанні ў адносінах да нацыянальна-канфесійнай дзейнасці рымска-каталіцкага духавенства.

Упершыню спроба аналізу адносінаў касцельнай іерархіі да беларускіх праблемаў была зроблена а. Адамам Станкевічам у рэдакцыйным артыкуле «Рымска-Каталіцкі Епіскапат і адраджэньне Беларускага Народу», у якім гаварылася, што ўсе беларускія каталіцкія выданні, якія выйшлі дагэтуль (катэхізмоўкі, тлумачэнне абрадаў, песеннікі, малітоўнікі і іншыя) маюць біскупскія пацверджанні (біскупа Данісевіча, ці біскупа Цепляка, ці мітрапаліта Ключынскага). «Біскуп Цепляк, хоць паляк, але ахвотна дазваляў друкаваць гэтыя кніжкі. Нават святой памяці архібіскуп Ключынскі, не зважаючы на тое, што на ўсё глядзеў з лішняй прадсцярогай, усё ж такі дазваляў друкаванне беларускай каталіцкай літаратуры. Гэта сведчыць пра тое, што ўсе гэтыя біскупы, па праўдзе кажучы, прызнавалі права беларускай мовы ў Касцёле і дазвалялі працаваць дзеля направы крыўды нашага народу» [351, № 6, ad 5 kastryčnika, s. 1]. У артыкуле яшчэ згадваліся са спагаднымі адносінамі да беларускасці біскупы Лазінскі, Роп, Матулевіч, Карэвіч, Шэптыцкі, Міхалькевіч... У згаданым артыкуле былі адзначаны толькі праявы прыхільнасці: тут можна зразумець рэдактара як рымска-каталіцкага святара.

Трохі інакш бачылася сітуацыя свецкімі беларусамі.

Адзін з першых крытыкаў прапольскай дзейнасці духавенства Янка Станкевіч на старонках газеты «Гоман» пісаў: «Яшчэ перад вайной беларускі рух сярод каталіцкага духавенства ў Магілёўскай дыяцэзіі быў вялікшы, чымсьці ў дыяцэзіі Віленскай. У Магілёўскай дыяцэзіі таксама вышэйшымі польскімі касьцельнымі ўласьцямі быў уціск усяго беларускага, але там гэтыя ўласьці не стварылі тых жалезных пут, якімі і цяпер скаваны ксяндзы-беларусы ў Віленскай дыяцэзіі... У Магілёўскай дыяцэзіі вышэйшыя кіраўнікі Касьцёла на Беларусі заўсёды адносіліся зь меншай крыўдай да беларусаў, адносіліся да нас справядлівей, чымсьці ў дыяцэзіі Віленскай, дзе вышэйшыя кіраўнікі, чужыя нам ксяндзы палякі проста зьдзекуюцца над усім нашым родным, беларускім» [310].

Такія абвінавачванні пацвярджалі многія беларускія дзеячы. Антон Луцкевіч у артыкуле «У іх нічога няма...» пісаў: «Той факт, што прадстаўнікі вышэйшай духоўнай уласьці ў Віленскай дыяцэзіі (...) усе прыналежаць да абозу польскіх нацыяналістаў, тлумачыць зусім ясна, чаму тут не даюць ходу ані беларускай мове, ані ксяндзам беларусам...» [344, ad 20 lutacha]; Казімір Шафнагель: «А трагізм палажэньня ўзвялічваецца яшчэ тым, што і

мясцовае духавенства, радзіўшыеся ў гэтым краю, часта вышаўшае беспасрэдна з беларускай масы ці з спольшчанай шляхты беларускай, часта з чыстым беларускім імем, чураецца гэтага народу. На пытаньне: хто ты? – ксёндз адказвае: «я чую сябе палякам...» [344, № 86, ад 26 кастрычніка, с. 1 – 2]. І такіх фактаў можна прывесці вельмі шмат.

У 1918 – 1919 гг. паўстала праблема беларускага біскупа, альбо біскупа, які быў бы прыхільным да беларускіх спраў. Праблема гэтая была вельмі важнай для беларускай грамадскасці, што знайшло свой адбітак на старонках беларускага друку. Так «Беларуская Думка» пісала: «Ведаем як нашыя ксяндзы-палёнізатары глядзяць на беларусаў, як іх польшчаць, як вядуць паміж іх прапаганду, каб запісваліся ў палякі і ведаем добра, чаго нам трэба дабівацца. Нацыянальнай крыўды і шкоды, зробленай беларусам, мы гэтым душахватам ніколі не забудзем. Аб справе беларускіх казаньняў у касьцёле мы маем шмат цікавых матэрыялаў. Ведаем як да беларусаў адносіліся біскупы палякі, а як біскупы беларусы, як напрыклад біскуп Сымон. Мы бачылі на ўласныя вочы, як зьдзекаваўся біскуп Цепляк над ксяндзом Астрамовічам за яго беларускія казаньня, як біскупу Цепляку памагаў у гэтым быўшы Мінскі губернатар Гірс. Ксёндз Астрамовіч два гады за тое, што ён беларус сядзеў без парафіі ў Менску, жывучы з ласкі сваіх калегаў ксяндзоў, якія яму часам давалі адпраўляць набажэнствы за бедных. Клясічныя па свайму езуіцка-палёнізатарскаму зместу лісты біскупа Цепляка да ксяндза Астрамовіча, мы чыталі ў арыгінале і абураліся да глыбіні душы... Тутэйшыя касьцельныя ўласьці адносяцца страшэнна варожа да ідэі беларускай мовы ў касьцелі, але ў гэтым яны расходзяцца з камісіяй de propohanda fide у Рыме» [236].

На пытанне, як жа гэтыя праблемы выглядалі з пазіцыі вышэйшай рымска-каталіцкай касцельнай іерархіі ў свой час даў вычарпальны адказ Адам Станкевіч у сваіх артыкулах і ў кнізе «Родная мова ў святынях» – праца, якая паводле сваёй фактуры і аналізу праблемы застаецца адзінай у беларускай гістарыяграфіі [385].

На старонках тагачаснай «Крыніцы» Адам Станкевіч пісаў: «Ксяндзы і папы не павінны сьціраць, замазываць і згладжваць асобнасьці беларускай мовы, звычаёў і абычаёў беларуса, бо ўсе гэтыя асобнасьці ў апошняй сваёй прычыне, паходзяць ад Бога і становяць беларускую народную сьвятасьць «Не забівай!» – павінна датычыць адносна іх да народу больш што да душы, як што да цела» [354, № 4, ad 8 lutaho, s. 1].

Цікавае пытанне было пастаўлена з гэтай нагоды яшчэ адным беларускім каталіцкім святаром: «Праціўнікі і асабліва ворагі незалежнасьці нашай Бацькаўшчыны – Беларусі часта руляцца даказаць усяму сьвету, быццам Каталіцкі Касьцёл не спагадае адраджэньню народаў... Што думае пра адраджэнне і незалежнасць народаў сучасны наш Папеж Бенедыкт XVI? А вось што, – пісаў У. Талочка. – 28 ліпеня меў публічную прамову да кардыналаў і ў ёй урачыста прызнаў правы народаў да самабытнага жыцця:

«Трэба помніць, што народы не паміраюць: паніжаныя і ўцісканыя, яны наракаюць, несучы накінутае ім ярмо, гатуюцца скінуць яго і перадаюць з пакалення ў пакаленне сумнае наследства ненавісьці і помсты» (Acta Apost, Sedis, 1915 h. Str. 367)... Чаму ж не разважыць спакойна праў і справядлівых дамаганьняў народаў?» [354, № 14, 1 lipnia, s. 1].

Пазіцыя Ватыкана ў пытаннях адносна беларускіх дамаганняў звычайна аргументуецца нешматлікай карэспандэнцыяй.

Так, згадваецца ліст Магілёўскага архібіскупа Францішка Альбіна Сімона Папу Рымскаму ад 2 верасня 1896 г. з нагоды ўводу беларускай мовы ў духоўныя семінарыі і набажэнствы і рэзалюцыя кардынала Рамполі (лат.) [292, л. 2]. Магілёўскі архібіскуп Францішак Альбін Сімон прапанаваў ураду замест рускай мовы ўвесці беларускую [385, s. 70]. Архібіскуп рэкамендаваў праводзіць на беларускай мове дадатковыя набажэнствы ў мясцовасцях з беларускім насельніцтвам. Адпаведны дазвол быў дадзены кардыналам Рамполі ў лісце ад 8 мая 1897 г. з правам ужываць беларускую мову там, дзе ёй карыстаецца народ [292, арк. 16]. Чарговыя пастановы аб выкарыстанні роднай мовы ў дадатковых набажэнствах былі выдадзены кардыналам Мерры дэль Валь ад 13.10.1906 г. і 29.06.1907 г. [385, s. 70 – 72].

Але ўсе гэтыя лісты насілі рэкамендацыйны (заўважце – не пастановы і ўказы, а рэкамендацыі) характар і не былі абавязковымі для іх выканання падуладным духавенствам. Апошняе слова ў пытаннях выкарыстання той ці іншай мовы Ватыканам было дадзена на разгляд мясцовым касцельным уладам, якія былі болей асвядомленымі ў патрэбах ужывання іншых моў. Тут можна дыскутаваць пра пазіцыю Ватыкана ў гэтым пытанні, але адзначым, што там добра разумелі функцыянальную розніцу ў грамадстве польскай і беларускай моў і, у выбары між імі, свядома аддавалі перавагу польскай мове.

Вось чаму ўжыванне беларускай мовы ў касцёле было праяўленнем ледзь не асабістай волі таго ці іншага біскупа, нягледзячы на тое, што яны адштурхоўваліся і спасылаліся на вышэйзгаданыя ватыканскія рэкамендацыі. Але рэкамендацыі заставаліся рэкамендацыямі і ніякім чынам не дзейнічалі на маналітнасць польскага каталіцкага духавенства, якое і ажыццяўляла ўсё кіраўніцтва рымска-каталіцкім і, пазней, грэка-каталіцкім касцёламі ў Беларусі. Менавіта гэтае духавенства і супрацьстаяла ўсякім памкненням прыхільных да беларускасці біскупаў у распаўсюджванні «шкодных для Каталіцкага Касцёлу і Польшчы» з’яваў, якімі лічыліся беларускамоўныя набажэнствы і казанні.

Пазіцыя Ватыкана ў гэтым пытанні – гэта пазіцыя пасіўнага абсерватара і не болей. Апостальская Сталіца, на якую ўсе свае спадзяванні ўскладалі беларускія каталіцкія святары, магла б быць больш рашучай, больш актыўнай і больш паслядоўнай у справе падтрымкі беларускага

каталіцтва і, тым самым, прынесці значна большую карысць не толькі беларускаму народу, але і хрысціянскай ідэі ўвогуле.

Але так не сталася.

Тут варта адзначыць, што не усё так проста было ў адносінах між Апостальскай Сталіцай і польскімі ўладамі. Айцец Леў Гарошка пісаў, што Рым быў задаволены фактам аднаўлення польскай дзяржавы, бо Польшча была з пераважаючым працэнтам каталіцкага насельніцтва і з каталіцкімі традыцыямі, але ў сваіх адносінах да католікаў няпольскай нацыянальнасці польскія ўлады моцна кампраметавалі Апостальскі Пасад і на гэтым паўставалі шматлікія канфлікты, сярод якіх найбольшы быў выклікана тым, што Апостальскі Пасад выступаў у абарону ўсходняга абраду [47, № 64/65, с. 13].

У першыя дзесяцігоддзі XX ст. кіраўніцтва Рымска-каталіцкім Касцёлам на этнічных тэрыторыях Беларусі ажыццяўлялася амаль што на 100 адсоткаў іерархамі польскай нацыянальнасці, альбо прыхільнымі да польскасці. У 1918 – 1939 гг. касцёлам у Польшчы кіравалі 90 асобаў, у тым ліку біскупы і апостальскія візітатары. Сярод лацінскіх іерархаў за выключэннем двух летувісаў (бп. Карась, бп. Матулевіч), аднаго немца (бп. Розэнтрэтэр) – усе астатнія былі палякамі. Бп. Тэадаровіч належаў да армянскай нацыянальнасці, але быў гарачым польскім патрыётам. Усе грэка-каталіцкія іерархі былі украінцамі. Андрэй Шаптыцкі паходзіў з польска-ўкраінскай сям'і, але пасля стаў украінцам [403, s. 44].

Падобная сітуацыя склалася і ў Магілёўскай архідыяцэзіі. І сярод такой колькасці духоўнікаў вельмі цяжка было знайсці шчырых прыхільнікаў беларускасці. Традыцыйнага становішча дамінацыі польскасці ў каталіцкім жыцці прытрымліваліся архібіскупы Магілёўскай архідыяцэзіі: Баляслаў Клапатоўскі (10.06.1901 – 11.02.1903), Ежы-Юзаф Шэмбак (09.05.1904 – 26.07.1905), Апалінары Внукоўскі (23.11.1908 – 21.05.1909), Вінцэнт Ключынскі (10.05.1910 – 06.08.1914), Ян Цепляк (06.08.1914 – 02.12.1917) [27]. Тое ж назіралася і ў курыі Віленскай дыяцэзіі пад кіраўніцтвам біскупаў Сцяпана Аляксандра Звяровіча (02.08.1897 – 17. 09.1902) і Казіміра Міхалькевіча (15.09.1908 – 20.06.1918).

З разуменнем да праблемаў беларускага каталіцтва адносіліся біскупы няпольскай нацыянальнасці: літовец Францішак Карэвіч і латыш Ан-

---

[27] Цепляк Ян [нар. 17.08.1857 г. у м. Дамброва Гурнічна (Польшча) – 17.02.1926], польскі рэлігійны і грамадска-палітычны дзеяч, архібіскуп Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі (24.07(6.08.).1914 – 2.12.1917, 29.04.1919 – 03.1923), тытулярны архібіскуп ахрыдзенскі. У 1923 г. асуджаны ў Маскве (працэс Цепляка) савецкімі ўладамі да вышэйшай меры пакарання (заменена на 10 гадоў зняволення). 12.04.1924 г., пасля дэпартацыі, апынуўся ў Польшчы. 14.12.1925 г. быў прызначаны на пасаду архібіскупа Віленскай архідыяцэзіі, але хвароба і смерць не далі магчымасці прыступіць да працы. Архібіскуп Ян Цепляк быў перакананым польскім патрыётам.

тон Спрынговіч. Так, Адам Станкевіч згадваў, што латвійскі біскуп Антон Спрынговіч пацвердзіў лістом ад 29.09.1920 г. да яго як да рэдактара «Крыніцы» сваю прыхільнасць не толькі да БХД, але і ўвогуле да беларускага каталіцкага руху. У прыватнасці, біскуп адзначыў, што «Беларусам католікам, гэным праўдзівым мучанікам за Касьцёл наш Рымска-Каталіцкі, беларусам каталікам, што крэпка дзержацца бацькоўшчынай веры сваёй, ад шчырага сэрца пасылаем Мы Наша пастырскае благаславенства» [355, № 2, ад 9 studnia, s. 1; 386, s. 156].

Паводле мясцовага інфарматара з Аўгустова (Сувальскай губерні) паведамлялася, што духоўная ўлада, якая знаходзіцца ў Сейнах, справядліва адносіцца да ўсіх народаў, якія жывуць у дыяцэзіі. Біскуп Сейнанскі прызнае правы беларускай мовы ў касцёле і ўсюды [353, № 4, 14 wierasnia, s. 3]. Нагадаем, што такім сейнанскім біскупам на той час быў Антоні Карась (01.04.1910 – 1919).

Сярод вялікай арміі каталіцкага духавенства знаходзіліся і такія пастары, для якіх лёс беларускага народу быў не абыякавым – і такія заслугоўваюць найбольшай павагі.

Піянерамі у шэрагах вышэйшай касцельнай іерархіі, хто імкнуўся нейкім чынам паспрыяць беларусам ў ХХ ст. у рэлігійным і культурным жыцці былі: біскуп-суфраган пралат Сцяпан Данісевіч у Магілёўскай архідыяцэзіі і біскуп Эдвард Роп у Віленскай дыяцэзіі.

3.3.2. Прэлат Сцяпан Данісевіч – біскуп-суфраган Магілёўскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі

Адзін з першых, хто сярод ерархаў рымска-каталіцкага духавенства ў ХХ ст. звярнуў увагу на беларускія нацыянальныя праблемы, быў біскуп-суфраган Магілёўскай архідыяцэзіі а. Сцяпан (Стэфан) Антоні Данісевіч.

Вельмі цёпла і сардэчна ўспрымала беларуская грамадскасць адміністратара Магілёўскай архідыяцэзіі. Так, Баляслаў Пачобка пісаў: «Радзіўшыся і пражыўшы шмат часу на Беларусі, добра знаў беларуса і тое, што хоць ён і моліцца па-польску, але не зусім добра разумеець гэтую мову, дык у 1906 г. выдаець Лямэнтар з кароткім катэхізмам па беларуску. Шмат было посьле на яго за гэта напасці ад тых, каторым вера патрэбна толькі дзеля шырэньня сваёй народнасьці, але ён не зважаў на гэта, бо моцна быў перакананы, што беларускі язык нічуць не зашкодзіць каталіцкай справе, а будзіць надта карысным для лепшага пазнаньня праз беларуса сваёй веры. Дзеля гэтаго заахвочываў пісаць і выдаваць рэлігійныя кніжкі па беларуску і сам нават некаторыя з іх цэнзураваў перад даньнем апрабаты... Будучы ўжо біскупам, пасьпяшыў на ўлюбёную Беларусь, каб адбыць візітацыю парахвіі. Тутака ў чыста беларускай парахвіі Фашчоўцы ня толькі казаў свайму капелану гаварыць навуку

па беларуску, але і сам меў навуку ў гэтай мове. Трэба было відзець вялікую радасьць парахвіян, што біскуп прагаварыў да іх у іх бацькоўскай, спрадвечнай мове» [319, № 5, s. 2].

Місіянерскай працай біскуп а. С. Данісевіч займаўся на Магілёўшчыне і Смаленшчыне. Гаварыў казанні ён звычайна на двух мовах – беларускай і польскай: «...За гэта мясцовыя каталікі віталі яго ўрачыста з радасцей і ўспрымалі з непрытворнай сардэчнасьцю. Гэтая сардэчнасьць і прастата тамашніх Палякаў і Беларусінаў ня раз прыводзіла біскупа да сьлёзаў расчулінасьці» [393, s. 154]. Пасля Маніфеста ад 17.04.1905 г. пачаў праводзіць казанні і на рускай мове. Падзеля ўпэўненасці ў гэтым зачыне звярнуўся за парадай да Апостальскай Сталіцы. Кардынал Мерры дэль Валь ад імя папы рымскага адобрыў такія казанні [393, s. 154].

Апрача папулярызацыі беларускай мовы сярод святарства і вернікаў, біскуп-суфраган з разуменнем аднёсся да рэлігійных тэкстаў і беларускамоўнага іх перакладу. У 1906 г. ён у Пецярбургу перавыдае «Elementarz dla dobrych dzietak katolikow». «Гэты «Elementarz...», – зазначаў А. Станкевіч, – як не трэба лепш лучыў мінуўшчыну з будучынёй». Адрозніваўся ён ад «Elementarza...» 1862 г. чысцінёй беларускай мовы. Біскуп С. Данісевіч заахвочваў беларускіх святароў пісаць і выдаваць рэлігійныя кнігі на беларускай мове, быў перакананы, што «беларуская мова не пашкодзіць й каталіцкай справе, а наадварот будзе карыснай для лепшага пазнаньня сваёй веры» і сам некаторыя з кніг цэнзураваў перад тым, як даць дазвол друкаваць [385, s. 74 – 75]. Так было з «Karotkim Katechismam dla pryspasobleńnia dziaciej da pieršaj Spowedzi i Kamunii Światoj» (1907) і з «Karotkaj historyji Światoj» (1914), дзве апошнія кнігі пераклаў і выдаў беларускі каталіцкі святар Францішак Будзька.

Юры Туронак схіляецца да думкі, што менавіта з такога пачыну біскупа-суфрагана С. Данісевіча бяруць пачатак новыя беларускія рэлігійна-каталіцкія выданні [270, с. 450 – 456].

Што падштурхнула біскупа да такой дзейнасці, тым больш, што дзейнасць такая асабліва не віталася ў касцельных колах?

Несумненна, адна з найбольшых заслугаў у гэтым Браніслава Эпімах-Шыпілы, які асабіста быў знаёмы з прэлатам Данісевічам і сваёй беларускасцю рабіў значны ўплыў на фармаванне яго свядомасці. Тут можна прасачыць ланцужок ад Францішкі Багушэвіча праз Браніслава Эпімах-Шыпілу да рэлігійных выданняў на беларускай мове, ініцыяваных біскупам. З ініцыятывы Б. Эпімах-Шыпілы адбываліся сустрэчы адміністратара Магілёўскай архідыяцэзіі з першымі, апантанымі беларускасцю, удзельнікамі беларускага гуртка ў Пецярбургскай духоўнай рымска-каталіцкай акадэміі (клерыкі Францішак Будзька, Адам Лісоўскі, Францішак Грынкевіч, Генрых Бэтта), што, несумненна, было пераканаўчым фактам пашырэння беларускай свядомасці сярод каталіцкай часткі народу [253, с. 284 – 287]. Не выключана, што біскуп сустракаўся з белару-

самі Пецярбурга і пры іншых абставінах і, магчыма, быў асабіста знаёмы з многімі. Такія сустрэчы і знаёмствы сталі вынікамі першых беларускамоўных рэлігійных каталіцкіх выданняў у ХХ ст.: «Элементар для добрых дзетак каталікоў» (1906 г.), «Кароткі Катэхізм...» (1907), «Кароткая гісторыя Сьвятая» (1914).

Несумненна, адыгрывалі сваю ролю места нараджэння і паходжанне біскупа. Нарадзіўся ён ў 1836 г. у набожнай каталіцкай сялянскай сям'і на Магілёўшчыне (Чарэйская парафія). Вучыўся ў рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Мінску і Імператарскай рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу (1859 – 1863 гг.). Працаваў душпастарам у парафіях Оршы, Смаленска, Магілёва, дзе і атрымаў годнасць прэлата. У 1903 г. быў часова абраны генеральным вікарыем (адміністратарам) Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі і на гэтай пасадзе, з невялікім перапынкам у 1904 – 1905 гг., працаваў да 1908 г. Зразумела, што займаць такую пасаду і быць прыхільнікам беларускасці сярод спаланізаваных расійскіх католікаў і польскага духавенства было вельмі няпроста. З другога боку, быць верным католікам і хрысціянінам, сапраўдным святаром і біскупам у тыя часы было раўназначным таму, што быць супраць уладаў [393, s. 154 – 155]. Тым не менш, прэлат С. Данісевіч быў высокашаноўным чалавекам, усімі паважаным, дасведчаным і ўзорным кіраўніком і сапраўдным святаром, пра што сведчыць той факт, што яго тры разы абіралі на пасаду адміністратара епархіі: у 1903 – 1904, 1905 – 1908, 1909 – 1910. [337, s. 120 – 121; 301, s. 46].

Зразумела, што расійскія ўлады былі не вельмі задаволеныя такой дзейнасцю біскупа-суфрагана і шукалі ўсякія зачэпкі, каб прыцягнуць яго да адказнасці, што, дарэчы, і рабілася шмат разоў.

Урэшце, падставай да яго звальнення, а пасля і пазбаўлення пенсіі паслужылі парушэнні закону, якія быццам бы мелі месца ў час яго знаходжання на пасадзе біскупа-суфрагана ў 1907 – 1908 гг. Паводле меркаванняў а. Яна Васілеўскага, біскуп быў пакараны ў сувязі з тым, што ўлады пераканаліся, што для біскупа больш важнымі з'яўляюцца законы касцёла і чыстае сумленне, чым законы дзяржавы і літасць, альбо нялітасць цара. Казалі, што быццам бы біскуп Данісевіч, праводзячы візіт у мястэчка Бобр, не зняў шапку перад праваслаўнай іконай у час шэсця [393, s. 156; 301, s. 66].

Неўзабаве біскуп быў абвінавачаны ў тым, што не перашкаджаў дзейнасці езуіта Фелікса Вярцінскага, які арганізаваў у Маскве «Марыянскую кангрэгацыю дзяўчынак» [400, № 8, s. 120 – 121]. У 1908 г. манахіні з кангрэгацыі св. Іосіфа вучылі і выхоўвалі дзяцей у пачатковых каталіцкіх школках без ведама і дазволу міністра і Дэпартамента замежных веравызнанняў; біскуп прызначыў ім спецыяльнага спавядальніка, дазволіў святарам прымаць у каталіцкую веру з праваслаўя непаўналетніх. Апрача гэтага біскупа абвінавачвалі яшчэ ў тым, што не збіраў афіцыйных, зацверджаных уладамі дакументаў пра маёмасць і царкоўныя даходы; без

ведама ўладаў адкрыў каплічкі ў мужчынскай і жаночай гімназіі пры храме св. Кацярыны ў Пецярбургу. Усё гэта па меркаванню ўлад было настолькі недапушчальна, што царскім указам ад 7 красавіка 1911 г. ён быў адхілены ад працы, пазбаўлены заробку, пенсіі, звання прэлата і абавязкаў афіцыяла [393, s. 154 – 155; 301, с. 67].

Апошнія гады свайго жыцця дажываў біскуп-суфраган С. Данісевіч у Смаленску, дзе і памёр у 1913 г. і пахаваны на рымска-каталіцкіх могілках, побач з магілай сваёй маці.

3.3.3. Ксёндз Эдвард дэ Роп – біскуп Віленскай Рымска-каталіцкай дыяцэзіі, архібіскуп Магілёўскай архідыяцэзіі

Эдвард дэ Роп паходзіў з роду вестфальскіх немцаў; нарадзіўся ў Ліксне каля Дзвінска 2 (15) снежня 1851 г. Закончыў Пецярбургскі ўніверсітэт (факультэт права) і Ковенскую рымска-каталіцкую духоўную семінарыю, пасля чаго ў 1886 г. быў пасвечаны ў святары. Працягваў вучобу ў тэалагічных універсітэтах у Інсбруку і Фрыбургу. Працаваў пробашчам у Тыролю (Аўстрыя), а затым у Любаве (Латвія) і ў Коўне (Літва). У 1902 годзе 2 чэрвеня быў пасвечаны на біскупа ў Саратаве, але ўжо ў наступным 1903 г. быў прызначаны біскупам Віленскай дыяцэзіі, дзе і сутыкнуўся не толькі з расійскай канфесійнай і адукацыйнай палітыкай у краі, але і з нацыянальнымі праблемамі палякаў, літоўцаў і беларусаў. Нягледзячы на цяжкія тагачасныя палітычныя абставіны, біскупу ўдавалася лагодзіць узнікаючыя міжнацыянальныя сітуацыі, пры гэтым ён стараўся быць справядлівым да кожнага народу ў дыяцэзіі. Руплівасць біскупа была вельмі дарэчы ў складаны перыяд 1905 – 1907 гг., што вымагала ад біскупа ўзважаных і актыўных захадаў у развязванні шматлікіх праблемаў і ў першую чаргу праблемы Рымска-каталіцкай царквы і хрысціянскай навукі. У сакавіку 1905 г. ён звярнуўся ў Міністэрства народнай асветы з лістом, у якім даводзіў, што «у народных вучылішчах, дзе большасць вучняў складаюць каталікі, настаўнікі таксама павінны быць каталікамі; матэрыяльнае становішча законанастаўнікаў рымска-каталіцкага веравызнання павінна быць аднолькавым з праваслаўнымі; трэба даць магчымасць выкладаць закон Божы свецкім асобам рымска-каталіцкага веравызнання; дазволіць выкладанне закона Божага на роднай мове, зыходзячы з пажаданняў бацькоў; дазволіць таксама невялікія школы пры вясковых храмах дзеля навучання дзяцей малодшага ўзросту малітвам і чытанню малітоўнікаў на той мове, на якой адбываюцца набажэнствы» [222, с. 71].

Найбольш поўную інфармацыю пра дзейнасць біскупа ў гэты час падаў беларускі культурны дзеяч Вінцэнт Святаполк-Мірскі: «Першая расейская рэвалюцыя знайшла на пасадзе віленскага біскупства Эдвар-

да бар. Ропа, каторы праз увесь час свайго ўпраўленьня дыяцэзіяй цьвёрда стаяў на краёвым становішчы, не зьвяртаючы ўвагі на нездавольства тых ці іншых кругоў. Кс. біскуп Роп не раз высказываў сваю прыхільнасьць да беларусаў і не вагаўся называць фанатыкамі тых, што не хацелі прызнаць прыражоных правоў беларускай мовы. Пасылаючы прадстаўнікоў духавенства ў камісію аб мове пры генэрал-губернатары Фрэзэ, кс. біскуп ў мандаце ім адзначыў гэтак сама рэлігійныя патрэбы беларускага народу...» [215].

Прынамсі, перад сустрэчай з генерал-губернатарам А. А. Фрэзэ [28] ў чэрвені 1905 г., біскуп Эдвард Роп нагадаў духавенству дыяцэзіі пра праблемы мовы і беларускія інтарэсы: «Беларуская мова павінна на самой справе, а не толькі на словах атрымаць прызнанне. Яна мае права на існаванне і развіццё, а таму павінна вывучацца нароўні з велікарускай мовай у народных школах. Беларуская літаратура не павінна мецць перашкод для свайго развіцця, як рускімі, так і лацінскімі літарамі. <...> Не жадаючы быць паланізатарам беларускага народу (гэта не павінна быць задачай рэлігіі), пры тлумачэнні дзецям ісцін веры трэба выкарыстоўваць мову, на якой яны гавораць у сваёй хаце, г. зн. – беларускую. Духавенству трэба прыняць удзел у стварэнні агульнай, па магчымасці ўсім зразумелай літаратурнай беларускай мовы» [222, с. 74].

«За часоў біскупа Ропа меў быць надрукаваны з яго апрабатай катэхізм па-беларуску, але варункі не далі яму споўніць гэтай думкі, – таксама, як і шмат іншых збожных плянаў, – інфармаваў далей В. Святаполк-Мірскі. – У тым жа 1905 гаду 22.VIII. кс. біскуп Роп выдаў за № 4339 цыркуляр, у якім гаворыцца: «...для дзяцей, якія ўжываюць беларускай мовы, у пачатковых школах дапускаецца ў меры патрэбы тлумачэньне выкладанага беларускай гутаркай». Каб ацаніць, як трэба, вагу гэтага кроку, мы павінны прыпомніць, што тады ў нас толькі першыя праблескі адраджэньня беларускага народу пачалі выяўляцца (...). Прываблены кс. Адміністратар Апостальскі Віленскай дыяцэзіі не раз зачэпляў у сваіх цыркулярах да духавенства справу выкладу рэлігіі па беларуску. Гэтак у цыркуляры з 27.1. за № 470, мы між іншым, чытаем: «...навука рэлігіі інаслаўных вер адбываецца ў роднай мове вучняў, паказанай у заяве на пісьме бацькоў ці апекуноў. А ў трэцім пункце ідзе гутарка аб выкладзе па расейску ці па беларуску, калі розным групам нельга выкладаць паасобку...». Ізноў жэ цыркуляр ад 17. VIII 1913 г. за № 3364 мае між іншым гэткі наказ для ксяндзоў катэхэтаў: «...каталіцкі вучыцель рэлігіі ў справе навучань-

[28] Нагадаем, што віленскі генерал-губернатар А. Фрэзэ прапанаваў у 1905 г. увесці беларускую мову з мэтай дэпаланізацыі (з адпаведным запытаннем, наколькі беларуская мова можа адпавядаць жаданню насельніцтва) (Смолянчук, А. Ф. Проблема белорусского языка в католическом богослужении в Минской и Виленской диоцезиях во второй половине XIX – начале XX века / А. Ф. Смолянчук // Lietuvių katalikų moksio Akademijos. Metraštis XXVI. – Vilnius: katalikų moksio Akademijos, 2005. – С. 423).

ня праўд Сьвятой Веры павінен быць далёк ад усялякіх палітычных камбінацый і мець на мэці адно духоўную патрэбу і карысьць верных, ды ніколі не дапускаць, каб супроць волі і ахвоты верных ім навязвалі язык, якога яны не разумеюць у патрэбнай меры і якога ня хочуць» [215].

Яшчэ вядома, што біскуп рашуча выступаў супраць уводу рускай мовы ў каталіцкае жыццё, чым выклікаў абурэнне расійскіх чыноўнікаў на ўзроўні генерал-губернатарства і Міністэрства ўнутраных спраў. Увосень 1907 г. расійскія ўлады адхілі біскупа Э. дэ Ропа ад пасады і выслалі з Вільні.

Адной з прычын адхілення ад пасады была яго паланізацыйная дзейнасць: абмежаванне сферы ўжывання няпольскіх моў і стварэнне прапольскай дэмакратычна-каталіцкай партыі з намерам дэнацыяналізацыі беларусаў і летувісаў, лік якіх у дыяцэзіі паступова стаў змяншацца [374, с. 313].

Вярнуўся ён у якасці пастыра толькі пасля Лютаўскай рэвалюцыі ў 1917 г. У ліпені 1917 г. ён быў прызначаны Апостальскай Сталіцай на пасаду архібіскупа Магілёўскай архідыяцэзіі. Першае, з чаго распачаў архібіскуп – з візітацыі парафій з мэтай франтальнай актывізацыі рэлігійнага каталіцкага жыцця ў архідыяцэзіі. У гэты час беларускі адраджэнскі рух ахапіў і рэлігійныя сферы. Да гэтага руху біскуп дэ Роп паставіўся вельмі прыхільна.

Сведка і актыўны ўдзельнік тых падзеяў а. Адам Станкевіч пісаў: «Першай парафіяй, ад якой біскуп пачаў сваю пастарскую візіту, была Дзісна, куды ён прыбыў 20.07.1917 г. познім вечарам. У Дзісьне, чакаючы на біскупа, падчас набажэнства ў касьцёле, да велізарнай таўпы верных, якія прыбылі прывітаць пастыра-мучаніка, па-беларуску прамовіў Кс. М. Пятроўскі. На другі дзень 21.VII., ведаючы погляды біскупа, ксяндзы Беларусы рыхтаваліся да беларускага казаньня. Мясцовы дзекан Кс. В. Ташкун ад імя гэных ксяндзоў пайшоў запытацца, ці можна сказаць казаньне ў роднай мове народу? На гэта быў адказ: «Ня толькі можна, але і трэба». Радасьці беларускіх сьвятароў не было канца. Да гэтага часу, хоць і рабіліся спробы гаварыць казаньні па-беларуску, але тыя спробы сустракаліся зь вялікімі перашкодамі з боку варожага да беларусаў духавенства, бо яны такія спробы ўважалі за здраду Каталіцкай Царкве. І вось нарэшце біскуп дэ Роп дазволіў беларускія казаньні. Першае такое казаньне сказаў у той жа Дзісьне ў прысутнасьці самога біскупа кс. Адам Станкевіч. Бачачы радасьць людзей, што слухалі навуку ў роднай мове, біскуп дэ Роп загадаў гаварыць беларускія казаньні ўсюды, дзе людзі гэтага хочуць. Такім чынам і на Беларусі быў прызнаны прынцып Каталіцкай Царквы, каб размаўляць да кожнага народу ў ягонай роднай мове. Пасьля гэтага дэ Роп нават сам, нягледзячы на свой паважны век, пачаў вучыцца беларускае мовы. І да ўсіх тых, што да яго гаварылі па-беларуску, ахвотна прамаўляў хоць некалькі слоў па-беларуску. У Суме было казаньне па-польску, а па Суме – па-беларуску (даручылі а. А. Станкевічу). Праз усю візітацыю вобак з польскімі адбываліся і беларускія

казаньні. Было так: у Друі, Іказьні, у Радашковічах, і інш. мясцох». Так, а. М. Пятроўскі гаварыў у Друі, Іказьні, Германавічах, Шаркаўшчыне, Даўгінаве; а. Ст. Эйсмант – у Ваўкалаце (Паўстаўскі пав.); а. В. Гадлеўскі – у Будславе, Касценевічах, Крывічах, Радашковічах; а. М. Шалкевіч – у Красным, Мосары, Маладзечна; а. А. Цікота – у Будславе, Вілейцы; а. А. Станкевіч – у Друі, Дзісне, Барадзенічах, а ў наступным, 1918 г. – у Замошшы, Далёкіх, Ёдах, Пагосце, Шаркаўшчыне, Германавічах, Міёрах, Іказьні [385, s. 102 – 105].

Пасля адбыцця візітацыі, у развітальным лісце з пажаданнямі да духавенства, біскуп яшчэ раз нагадаў віленскаму духавенству пра ахвярнасць апостальскага служэння і патрэбы шырокай рэлігійна-асветніцкай працы сярод народу: «Ня можам цемнату народу цалкам прыпісаць прасьледу, – каб жа назаўсёды мінуламу, – і труднасьцям, стаўленым Касьцёлу. Вінавальнікамі гэтай цемнаты ў вялікай меры з'яўляемся мы самі, або нашыя папярэднікі, каторыя заражаны акружаючых іх сапсуцьцём, ня столькі бацькаўскія ўчуцьці, сколькі становішча ўладароў адносна народу зазначалі. (...) Калі чытаем у Брэвяры гаміліі Айцоў Касьцёла і прыпамінаем сабе, якія былі гавораны казаньні да народу гэных часаў, якім жа стыдам павінны мы пачырванець, відзячы, што гэныя казаньні сёньня праз народ наш былі б зусім незразумелыя! Хваліцца цывілізацыя наша сваім поступам, а пад гэтым узглядам, найважнейшым, у адносінах да Бога, ганебна ўзад падалася. І тут ізноў нам капланам выпадае біцца ў грудзі і казаць «mea culpa (мая віна)...» [385, s. 107].

Біскуп у сваім «айцоўскім» звароце да духавенства пацвердзіў і ўстойліваю пазіцыю ў адносінах да беларускага народу і яго нацыянальных патрабаванняў: «Старайцеся, каб казаньні вашы былі простыя, адчутыя і ясным тлумачэньням праўдаў Божых. Старайцеся, каб нічога не адымаючы з польскіх набажэнстваў, дадаваць казаньні ў мове лягчэйшай для народу – беларускай. Дзе ёсьць ксяндзы, каторыя знаюць гэту мову, хай канечна часта, калі можна штонядзелю, гавораць катэхізмовае казаньне па беларуску, апроч польскай штонядзельнай прамовы. Дзе мясцовае духавенства не ўмее як належыць мовы народа, пробашчы сумленна павінны дбаць, калі зьездзіцца духавенства, каб такія казаньні былі гавораны. Гэта датычыць вёсак і малых мястэчак, ў большых цэнтрах трэба звяртаць увагу на мясцовыя абставіны, каб ня сеяць нязгоду там, дзе ходзіць да згоды і слушнасьці народаў, жыючых у нашым краі» [29].

Адам Станкевіч, каментуючы важнасць такога звароту, заўважыў: «З лісту гэтага, які лёг у фундамент далейшага разьвіцьця беларускай мовы ў Касьцёле, так і вее справядлівасьцяй і сапраўды апостальскай безстароннасьцяй» [388].

[29] З слоў Арцыбіскупа і Мітрапаліта Эдварда Ропа. Наша мова ў касьцёле // Kryniсa. – 1917. – № 5. – 3 снежня; Пастарскі ліст Я. Эксцэленцыі Віленскага біскупа кс. Ропа ў справе беларускай мовы ў Віленскай дыяцэзыі // Гоман. – 1918. – № 83. – 22 кастрычніка. – С. 2.

2 снежня 1917 г. адбыўся ўрачысты інгрэс з нагоды прызначэння біскупа Э. дэ Ропа на пасаду архібіскупа Магілёўскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі. Папская була ў час інаўгурацыі ў касцёле св. Кацярыны (г. Петраград) была прачытана на некалькіх мовах, у тым ліку і на беларускай з ініцыятывы самога архібіскупа. Чытаў яе вядомы беларускі святар Люцыян Хвецька.

Архібіскуп Э. дэ Роп не толькі заўважыў беларускія праблемы ў касцельным жыцці, але і стараўся зрабіць на той час магчымае, каб гэтыя праблемы былі зведзенымі да мінімума. Праводзіў ён вельмі асцярожную і далікатную нацыянальную палітыку і далей. 21 красавіка 1918 г. у Петраградзе адбыўся сход духавенства Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі, на якім разглядаліся нацыянальныя праблемы народаў, засяляючых заходнія тэрыторыі Расіі (палякі, літоўцы, латышы). Шмат увагі на сходзе было ўдзелена беларускай праблеме. Між іншым, было адзначана, што беларуская праблема не існавала ў цэлым да таго часу, пакуль не была паднята польскім бокам у мэтах абароны беларускага люду перад русіфікацыяй. Беларуская мова мае сваё прыроднае права на жыццё і развіццё, але не можа пераняць ролі польскай мовы ў Беларусі, бо польская мова для палякаў і беларусаў тут з'яўляецца рэлігійным чыннікам. Было прапанавана, каб змена польскай мовы на беларускую праходзіла асцярожна: не варта мяняць польскую мову ў казаннях у змешаных польска-беларускіх парафіях, дзе існуе паразуменне. Усе капланы павінны браць удзел у развіцці беларускай мовы і ведаць яе, падтрымліваць літаратуру і практыкаваць ужыванне ў абрадах, сакраментах і катэхізацыі дзвюх моў: польскай і беларускай. Пазітыўная праца павінна быць над тым, што ёсць беларускае з утрыманнем таго, што ёсць польскае. Пры росце першага, другое будзе ўступаць. У дыскусіі кс. С. Мацievіч імкнуўся пераканаць, што беларускі нацыянальны рух – гэта штучная ініцыяцыя, ён не развіваецца прыродна, стыхійна і не з'яўляецца масавым. На што архібіскуп адказаў, што беларуская праблема з'яўляецца такой жа складанай, як і літоўская; духавенству трэба вырашаць праблемы беларусаў тактоўна, каб не прыйшлі самі дамагацца іх развязвання [317, к. 12, 13].

Добрым словам характарызаваў архібіскупа ў лісце да мітрапаліта А. Шэптыцкага грэка-каталіцкі экзарх а. Леанід Фёдараў: «Ён ведае і разумее цудоўна нашу справу. Яго руплівасць звярнуць на нас увагу настолькі энергічная, што палякі пачынаюць гаварыць аб тым, што Роп займаецца не сваёй справай» [29, с. 352].

У 1919 г. архібіскуп стварыў Цэнтральны камітэт Магілёўскай архідыяцэзіі, а 2.04.1919 г. выдаў адозву да духавенства ў сувязі з антырэлігійнымі дэкрэтамі савецкай улады. Як вынік таго, 29.04.1919 г. быў абвінавачаны ў антысавецкіх выступленнях і арыштаваны. За святара заступіліся вернікі і апостальскі нунцый Ахілес Раці. Рашучая абарона вернікамі і Ватыканам свайго пастыра змусілі савецкую ўладу паступіць больш-менш лаяльна: 21.11.1919 г. пасля некалькіх месяцаў турмы, ён быў абменены на камуніста Караля Радэка і дэпартаваны ў Польшчу [362, s. 209]. Спыніўся ён у Варшаве, дзе 9 ліпеня 1927 г. адзначыў 25 год свайго

біскупства. У 1931 г., ужо не маючы надзеі на вяртанне ў сваю мітраполію ў Магілёў, выдаў развітальны ліст да духавенства. У тым лісце ён яшчэ раз звярнуў увагу святароў на патрэбы шанавання ўсіх народаў і прызнання іх прыродных правоў.

Памёр архібіскуп дэ Роп у Познані 25 ліпеня 1939 г.

Яго імя беларускі народ павінен заўсёды ўспамінаць з вялікаю пашанаю. Хоць ён і не быў беларусам паводле паходжання, але быў для беларускага народа сапраўдным хрысціянскім пастырам, духоўным настаўнікам і правадыром.

3.3.4. Ксёндз Вінцэнт Ключынскі – архібіскуп Магілёўскай архідыяцэзіі

Вінцэнт Ключынскі [30.09.1847, м. Шаркаўшчына (Дзісненшчына, цяпер Шаркаўшчынскі раён Віцебскай вобл.) – 23.02.1917, Алупка (цяпер Рэспубліка Крым, Украіна)] – рымска-каталіцкі святар, царкоўны дзеяч, архібіскуп Магілёўскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі (1910 – 1914), доктар тэалогіі, прафесар (1905). Вучыўся ў Віленскай духоўнай рымска-каталіцкай семінарыі(1865 – 1867), Пецярбургскай духоўнай акадэміі (1867 – 1871), пасля заканчэння якой атрымаў ступень магістра тэалогіі, быў пасвечаны ў святары (30.09.1871) і накіраваны на пасаду прафесара дагматыкі, Святога Пісьма і маральнай тэалогіі ў Віленскую рымска-каталіцкую духоўную семінарыю (1871 – 1899). Займаўся актыўнай грамадскай дзейнасцю. У 1889 г. стаў заснавальнікам у Вільні Кангрэгацыі сясцёр ад Анёлаў (што зрабіць было няпроста пры тагачасных умовах) пад вывескай таварыства дабрачынных асоб, якое пазнейператварылася ў аб'яднанне манахаў, дзе выхоўваліся дзеці, пакінутыя бацькамі, і падкідышы. У 1897 г. рымска-каталіцкая іерархія прапанавала яго кандыдатуру на вызваленую пасаду рэктара семінарыі, але расійскі ўрад гэту прапанову не падтрымаў. У 1899 г. быў пераведзены ў Пецярбург як прадстаўнік Віленскай дыяцэзіі ў Духоўным калегіуме; ад 1906 стаў сябрам рымска-каталіцкай калегіі.

З нагоды прапановы касцельнымі ўладамі кс. В. Ключынскаму прэлатуры Віленскай катэдры ў лютым 1903 г., канцылярыя Віленскага генерал-губернатара сабрала інфармацыю (даведку) пра яго папярэднюю дзейнасць. З той даведкі вынікала, што кс. Вінцэнт Ключынскі, працуючы ў дыяцэзіяльнай семінарыі, меў вялікі ўплыў на алюмнаў і будзіў у іх нянавісць да ўсяго, што было расійскім і праваслаўным. З гэтай мэтай ён забяспечваў іх кнігамі на польскай мове, якімі падмяняў рускамоўную літаратуру. У 1893 г. быў прыцягнуты да адказнасці і пакараны за ўдзел у падтрымцы арганізаванага выступу групы ксяндзоў з Кельскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі [358, s. 591]. Але, нягледзячы на такую характарыстыку, віленскі губернатар даў сваю згоду на прэлатуру

кс. В. Ключынскага, матывуючы гэта тым, што важнейшай дзяржаўнай мэтай з'яўляецца падзел рымска-каталіцкага духавенства паводле нацыянальнасцей, што можа стаць перашкодай на шляху далейшай паланізацыі і каталіцкіх уплываў на насельніцтва. У сувязі з гэтым «галоўны начальнік краю вырашыў не дапускаць да парафіяў расійска-каталіцкага вызнання ксяндзоў не расіян. Канчатковай мэтай такой палітыкі была падмена касцельнай ерархіі, у тым ліку і біскупаў, асобамі не польскага паходжання, а расійскага, што з цягам часу давала б магчымасці ўраду мець стасункі з Касцёлам рымскім як такім, а не з Касцёлам польскім» [358, s. 591 – 592].

Наколькі будучы прэлат і архібіскуп В. Ключынскі быў расійскага паходжання – пытанне вельмі спрэчнае. У польскіх колах яго лічылі літоўцам, а літоўцы яго за свайго не прызнавалі, бо яго дзейнасць не адпавядала літоўскім нацыянальным інтарэсам, а нарадзіўся ён на Дзісненшчыне...

Тым не менш, пакуль што прэлат Віленскай капітулы В. Ключынскі актыўна выступаў супраць такой царскай палітыкі, якая, часам, у сваіх абвінавачваннях каталіцтва даходзіла да абсурду. Напрыклад, яму давялося абараняць біскупа-суфрагана Магілёўскага архібіскупства а. Сцяпана Данісевіча толькі за тое, што ён нібыта прайшоўся па вуліцы ў капелюшы ў той час, калі ў праваслаўнай царкве адбывалася набажэнства [109; 124, с. 96].

Напярэдадні свайго прызначэння на Магілёўскую архікатэдру В. Ключынскі здзейсніў сваю заветную мару: наведаў Святую Зямлю і здзейсніў падарожжа ў Паўночны Егіпет.

7 красавіка 1910 г. дэкрэтам Папы Рымскага Пія X кс. В. Ключынскі быў прызначаны Архібіскупам Магілёўскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі. 29 мая 1910 г. у касцёле святой Кацярыны ў Пецярбургу адбылася ўрачыстая інаўгурацыя. Адначасна ён быў прызначаны і адміністратарам Мінскай дыяцэзіі. Як архібіскуп дзейнасць сваю распачаў са звароту да духавенства з просьбай, каб святары ўва ўсялякіх складаных сітуацыях ставіліся да яго з поўным даверам: асцерагаў святароў ад непрадуманых крокаў, якія маглі б нанесці шкоду касцёлу. Шмат увагі ўдзяляў адукацыі будучых святароў, узяўшы пад сваю непасрэдную апеку духоўныя семінарыю і акадэмію ў Пецярбургу. У жніўні 1910 г. разаслаў духавенству і настаўнікам рэлігіі лісты, у якіх звярнуў увагу на пытанні не толькі публічнай, але і прыватнай дзейнасці. Гэтыя лісты выклікалі ў некаторых асоб неадназначную рэакцыю, маўляў, ці не духоўная ўлада следам за свецкай таксама імкнецца ўзмацніць над імі свой кантроль? У асяродку духавенства пачаліся падазрэнні пра паліцэйскі нагляд з боку касцельнай улады [110].

На першы погляд такая інфармацыя можа выклікаць здзіўленне: пра якія касцельныя ўлады і духавенства ідзе гутарка, калі архібіскуп сам быў такой уладай і духавенствам?

З другога боку, свецкія ўлады патрабавалі, каб каталіцкая школьная моладзь наведвала праваслаўныя набажэнствы, прысутнічала на розных

урачыстасцях у цэрквах, а таксама слухала лекцыі рэлігіі, якія праводзілі праваслаўныя выкладчыкі.

У сувязі з такім становішчам архібіскупа, складваецца ўражанне, што ён трапіў у сітуацыю між двух агнёў: польскае духавенства ад яго патрабавала большай рашучасці ў абароне польскасці, а патрабаванні расійскіх улад былі агучаны віленскім генерал-губернатарам, а менавіта: мэтанакіраваная дэпаланізацыя касцёла праз прызначэнне на кіруючыя пасады касцельнай іерархіі асоб няпольскага паходжання.

Той факт, што яго падтрымлівалі расійскія ўлады, вялікага аўтарытэту ў асяродку духавенства архібіскупу не прыдавала. З вялікай падазронасцю да яго адносілася польскае духавенства, ды і не толькі польскае. Айцец Л. Фёдараў характарызуючы становішча Рымска-каталіцкай Царквы ў Расіі, пісаў: «Калі б у польскай Царквы была б здаровая галава, дык можна было б нешта выправіць, але пры мітрапаліце Вінцэнце Ключынскім усякі прагрэс немагчымы. Усе святары, як польскія, так і іншых нацыянальнасцей адкрыта выказваюцца пра яго недобразычліва, з абурэннем, альбо з насмешкай. Хто ён такі ў палітычных адносінах – зразумець цяжка. Вядома адно, што ён паляк-нацыяналіст, але патрыятызмам асабліва не захапляецца. Перш-наперш кіруецца ён бюракратычным падыходам з жаданнем захаваць прыхільнасць да сябе свецкай ўлады. Улады даўно ўжо ўвялі ў сістэму падтрымоўваць бяспутных і нягодных ксяндзоў, каб такім макарам падрываць польскі клір і яго ўплывы. Ключынскаму, як былому сябру калегіі, гэта вядома, але ён прымае ўсіх брадзягаў, які рэкамендуе яму дэпартамент без малейшага пратэсту... Пры першым жа канфлікце маладога пастыра з уладамі, мітрапаліт выдасць яго з галавой і нават сам яго асудзіць» [29, с. 193 –194].

Сёння вельмі цяжка меркаваць пра стасункі, якія магчыма насілі асабісты характар між архібіскупам і Расійскім Грэка-каталіцкім экзархам. Польскія даследчыкі схіляюцца да той думкі, што ў рускай каталіцкай місіі ў Расіі было шмат непрыемнасцей збоку мітрапаліта В. Ключынскага, але не з-за таго, што ён быў палякам, а таму, што ён быў чалавекам нясмелым і баяўся дзяржаўных уладаў, а рускія католікі праз свае разыходжанні і спрэчкі таксама не выклікалі даверу. З другога боку, шмат непрыемнасцей прыйшлося перанесці архібіскупу ад расійскіх улад праз тых жа самых рускіх католікаў [301, с. 69]. У кнізе пра магілёўскую іерархію а. Ян Васілеўскі пісаў, што «архібіскуп Ключынскі ў прыватным жыцці быў вельмі добрым чалавекам, але будучы тэарэтыкам, ён не ведаў жыцця і часта рабіў недапушчальныя памылкі» [393, s. 166 – 167]. Відаць, такой памылкай было яго распараджэнне закрыць капліцу ў навучальных установах пры храме св. Кацярыны – тую каплічку, якую ў свой час залажыў біскуп-суфраган а. С. Данісевіч без дазволу ўладаў; пасля яе закрыцця архібіскуп В. Ключынскі дамогся яе афіцыйнага аднаўлення, і калі ўзнік спрэчны момант

наконт правядзення набажэнстваў у капліцы для рускіх каталікаў, архібіскуп прымае рашэнне, відаць, не без дапамогі ўладаў, пра яе закрыццё.

Гісторыя архібіскупа В. Ключынскага нагадвае нечым вядомыя ўжо гісторыі Магілёўскага рымска-каталіцкага мітрапаліта С. Богуша-Сестранцэвіча і Грэка-каталіцкага мітрапаліта Язафата Булгака – такія ж спробы кампрамісу з свецкімі ўладамі і адсутнасць устойлівай прапольскай пазіцыі. Здаецца архібіскуп В. Ключынскі і сам добра разумеў, што касцёл павінен быць каталіцкім, а не польскім, але такое разуменне яшчэ больш ускладняла яго становішча. З другога боку, відавочным было і тое, што, калі касцёл не будзе польскім, дык ён можа стаць расійскім. Беларускага фактару архібіскуп не бачыў, прынамсі не бачыў той сілы ў беларускасці, якая была б здольнай падхапіць штандар каталіцкасці. Таму і не адчувалася ў яго прыхільнасці да беларускасці ў час візітацый парафій на Міншчыне ў 1912 і 1913 гадах і на Віцебшчыне ў 1914 г. [325]. Праўда, ён не быў перашкодаю ў выдавецтве беларускай рэлігійнай літаратуры, але і не быў ініцыятарам такой літаратуры. Вядома, што з яго апрабацыі была выдадзена брашурка «Некалькі слоў аб пакуце» (пераклад Х.) (Вільня, 1914).

Варта тут яшчэ ўлічваць і такі момант, як недаследаванасць тэмы жыцця і дзейнасці архібіскупа. Прынамсі, вельмі мала асветлены ў беларускай гістарыяграфіі яго прынцыпы, рэлігійнасць, светапогляд. Ці не рэлігійнасць і каталіцкасць былі яго дамінуючымі і галоўнымі ідэаламі жыцця і дзейнасці ў той час, калі такія ідэалы былі малазапатрабаванымі ў грамадстве? Калі нават ад такіх асоб як архібіскуп чакалі і патрабавалі іншага: дзяржаўна-палітычнага вырашэння канфесійнай сітуацыі.

Пасля аўдыенцыі з Папам Рымскім у 1913 г. архібіскуп вяртаецца ў Расію і актыўна займаецца пастырскай працай, але сітуацыя, пры якой сумленне не дазваляла яму адначасова выконваць патрабаванні ўладаў і быць паслушным выканаўцам волі Папы Рымскага (сюды яшчэ можна дадаць – волі польскага духавенства) прымусіла яго адмовіцца ад кіраўніцтва архібіскупствам. У просьбе святому айцу ад 8.10.1913 г. вызваліць яго ад абавязкаў архібіскуп указаў на свой старэчы ўзрост, кепскае здароўе і рознага кшталту непрыемнасці [301, с. 69 –70].

Пасля гэтага, 4 лютага 1914 г., архібіскуп выдаў доўгачаканы для духавенства ліст, у якім гаварылася пра недапушчальнасць каталіцкай моладзі наведваць праваслаўныя набажэнствы, лекцыі рэлігіі і г.д., таму што гэта «супярэчыць навучанню каталіцкага Касцёла, а таксама не адпавядае літары і духу названага царскага загаду» (загад ад 1897 і маніфесту 1905). 21 ліпеня 1914 г. В. Ключынскі быў звольнены і прызначаны тытулярным архібіскупам Філёпапалісу ў Тракіі.

Праз пагаршэнне здароўя архібіскуп вымушаны быў паехаць у Крым, дзе і памёр. Пасля пахавальнага набажэнства ў Ялце яго цела было перавезена ў Пецярбург. Пахаваны святар на Выбаргскіх могілках [109; 124, с. 96].

3.3.5. Ксёндз Францішак Карэвіч – біскуп Ковенскай Рымска-каталіцкай дыяцэзіі

4 мая 1914 г. у касцёле Св. Кацярыны ў Пецярбургу адбылася кансэкрацыя Францішка Карэвіча на пасаду Ковенскага біскупа. 19 мая ў Коўна на ўрачыстым абедзе з гэтай нагоды было сказана 16 прамоваў на розных мовах (літоўскай, польскай, латышскай, нямецкай), у якіх прамоўцы выказвалі пачуцці радасці, пашаны і паслушэнства свайму пастыру. На беларускай мове ад беларусаў Жмудскай парафіі віншаваў біскупа кс. Далецкі; між іншым, ён гаварыў, што беларусаў у Жмудскай парафіі ёсць каля 60 тысячаў – калі б такое было ў Францыі ці Італіі, дык была б створана асобная дыяцэзія. Звярнуў увагу на цемнату і культурную адсталасць беларусаў, але падкрэсліў, што і яны з'яўляюцца дзяцьмі касцёла і вера іх не меншая і справа гэтага касцёла ім ляжыць на сэрцу, і яны цешацца і спадзяюцца, што новы біскуп, нягледзячы на народнасці, будзе праўдзівым айцом і кіраўніком для іх [344, № 19, ад 23 лютага; 350].

Такая падзея стала аб'ектам цікавых разважанняў на старонках беларускага друку. Аўтар артыкула ў газеце «Biełarus» адзначыў, што беларусы могуць радавацца з такой нагоды, бо свае пачуцці яны могуць выказаць на сваёй роднай мове... Што вяртаюцца часы, калі нашы прадзеды гаварылі на сабранні так, як у сябе дома і не стыдаліся сваёй мовы, хоць яна і простая, бо і ня простая яна была, а беларуская і спрасцела толькі ў нашых вачах [350]. Антон Луцкевіч параўноўваў становішча беларусаў-католікаў ў Віленшчыне, дзе яны пераважалі, са становішчам беларусаў у Ковеншчыне, дзе іх было мала, але розніца ў адносінах духавенства да беларусаў тут і там была вельмі вялікай. Калі ў Віленшчыне вышэйшыя духоўныя ўлады заяўляюць, што тут «німа ксяндзоў», якія ўмелі бы пабеларуску, а гэтыя апошнія баяцца пярэчыць гэтаму, – у Ковенскай дыяцэзіі ксяндзы беларусы ня толькі не баяцца прызнавацца да беларушчыны, але нават выступаюць, як беларусы зусім адкрыта і афіцыяльна». У якасці прыкладу аўтар прыводзіць выступ кс. М. Далецкага на інгрэсе біскупа Ф. Карэвіча і на заканчэнні робіць высновы, што трэба спадзявацца, калі і ў Віленскай дыяцэзіі знікне ўціск беларускай мовы ў касцёле, і гэта дыяцэзія дачакаецца такога біскупа, які на першым плане паставіць справы веры, а не польскай нацыянальнай палітыкі [344, № 19, ад 23 лютага].

Ковенскі біскуп адкрыта выступаў у падтрымку нацыянальных патрабаванняў беларусаў-католікаў і не баяўся гэта пацвердзіць на афіцыйным узроўні. Пра гэта яскрава гаворыць яго ліст да рэдактара газеты «Biełarus» з нагоды выдання беларускага малітоўніка «Бог з намі»: «Шаноўны Пане! Цешуся, што Пан выдаў беларускі мадлітэўнік. Расказваў я ў прошлым леце ў Рыме Яго Эмінэнцыі Кардыналу Сакратару Стану, што маю ў сваёй дыяцэзіі каля 60 тысяч беларусаў, каторыя ў касьцеле казаньне і дадатковае набажэнства маюць толькі ў польскай мове, каторай большая

часьць з іх не разумее, як гэта сьведчыў Сталіцы Апостальскай прад некалькімі гадамі Арцыбіскуп Сымон. На гэта Я. Э. Кардынал Мерры дэль Валь адказаў: «Як беларусы, што да сваёй народнасці ўсвядомяцца і самыя папросяць, каб у касцёле для іх казалі навукі і адпраўлялі дадатковае набажэнства на іх роднай беларускай мове, Касцёл-Матка ўсіх народаў ні адмовіць беларусам таго, што ім належыць». Дык ад гэтага залежыць, каб Беларусы пакахалі сваю мову і прывыклі на ёй чытаць» [349; 385, s. 116].

Адам Станкевіч адзначаў, што «Біскуп Фр. Карэвіч агулам дужа паважна ацэніваў патрэбы і права нашай мовы ў святыні. Аб гэтым пісаў ён таксама да тагачаснага дырэктара дэпартаменту веравызнанняў у Пецярбургу Владзімірава» [385, s. 116].

Варта яшчэ згадаць, што Ковенскі біскуп Францішак Карэвіч быў адным з самых блізкіх і верных сяброў а. Леаніда Фёдарава, экзарха Грэка-Каталіцкай Царквы ў Расіі [29, с. 458]

3.3.6. Ксёндз Казімір Міхалькевіч – біскуп Віленскай Рымска-каталіцкай дыяцэзіі

Казімір Мікалай Міхалькевіч сын Юстына (01.02.1865 – 16.02.1940) паходзіў са шляхты Ковенскай губерні. У 1884 г. паступіў у Магілёўскую каталіцкую семінарыю, якая знаходзілася ў Пецярбургу. Пасля заканчэння семінарыі ў 1888 г. быў пасвечаны на святара і служыў у розных парафіях Латвіі, Віцебскай губерні, пробашчам Кранштацкага рымска-каталіцкага ваенна-марскога касцёла і адначасова вайсковым капеланам марскіх і сухапутных войскаў Расійскай імперыі.

У 1900 г. Казімір Міхалькевіч стаў пробашчам касцёла Св. Тройцы ў Мінску. Пэўную ролю адыграў ён у аднаўленні польскасці ў Мінскім дэканаце: у 1905 г., карыстаючыся з талеранцыйнага ўказу ўвёў навукі рэлігіі на польскай мове, адкрыў некалькі элементарных школаў, арганізаваў з'езды польскага духавенства, быў старшынём польскага культурнага таварыства «Асьвета» (афіцыйна зарэгістравана расійскімі ўладамі 11 студзеня 1907 г.).

15.09.1908 г. быў прызначаны на пасаду апостальскага адміністратара Віленскай дыяцэзіі.

Звесткі пра кс. К. Міхалькевіча, як адміністратара дыяцэзіі, самыя што не ёсць розныя. На яго ўскладвалі надзеі літоўцы, бо адміністратар адносіў сябе да літоўскага народу, хаця афіцыйна быў запісаны палякам, і таму спадзяваліся на яго палякі; мелі надзею на яго дапамогу і заступніцтва і беларусы – біскуп паходзіў з этнічнай беларускай тэрыторыі старажытнай Дзісненшчыны.

У шматнацыянальнай дыяцэзіі К. Міхалькевіч стараўся быць напачатку аб'ектыўным і нават выдаў біскупскі ліст (цыркуляр) да духавен-

ства, у якім гаварылася, што вучыць дзяцей рэлігіі ў школах трэба на той мове, якую найлепей разумеюць вучні і якую яны самі ўважаюць за сваю родную [318, № 22, ad 24 iunia.].

Былі нараканні на біскупа з боку палякаў, якія ў віну яму ставілі ініцыяванне складання спісу католікаў паводле нацыянальнай прыналежнасці. Спіс той быццам бы складаўся пад наглядам расійскіх чыноўнікаў у 1912 г. і быў праведзены з тэндэнцыяй заніжэння колькасці палякаў. У Віленскай губерні было налічана каля 400 тыс. палякаў і 220 тыс. літоўцаў; у Гродзенскай губ. – 400 тыс. палякаў і беларусаў-католікаў. На 443 святары Віленскай дыяцэзіі (Віленская і Гродзенская губерні) прыпадала ажно 200 святароў літоўскіх [374, s. 314]. Дарэчы, з гэтымі спісамі можна азнаёміцца ў дадатку 1.

Як адміністратар Віленскай дыяцэзіі К. Міхалькевіч з разуменнем адносіўся да літоўскіх нацыянальных памкненняў [362, s. 387].

Свой погляд на беларусаў, іх культуру і мову біскуп раскрыў у лісце ад 21 красавіка 1912 г. дырэктару Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў: «Вследствие отношения от 14 декабря 1911 г. и 7 апреля 1912 г. о введении белорусскаго языка в дополнительные богослужения в костёлах вверенной мне Виленской Епархии, честь имею сообщить, что данный вопрос уже мною исчерпан и вполне выяснен в письме моём от 26 марта 1911 г. на имя бывшего Директора Г. Харузина, когда речь шла о введении русскаго языка в то же дополнительное богослужение в тех же костёлах. О белорусском яз(ыке) в данном случае, по-моему мнению, и речи быть не может, так как язык этот не введён ни в школе, ни в местных административных и судебных учреждениях, ни даже в православной церкви, к которой, как известно, принадлежит преобладающее число белоруссов. И тут непонятным является, почему именно одно лишь р(имско)-к(атолическое) духовенство должно идти вопреки очевидным стремлениям правительства. Для того, чтобы белорусский язык смог в будущем войти в употребление в р.(имско)-к.(атолических) костёлах, необходимо прежде всего допустить его в школу, хотя бы первоначальную, и таким образом культивировать самый язык и подготовить будущих тружеников на этом поприще, которых в настоящее время, к сожалению, нет. Язык же белорусский, или, собственно, наречие, находится ещё в пеленах, не имеет даже первоначальной грамматики и никакой литературы, за исключением десятка брошюр и одной еженедельной газетки. Нужно полагать, что в особенности при желании и содействии правительства, развитие белорусскаго яз(ыка) и пробуждение самосознания белорусов – вопрос недалёко(го) будущего и тогда р.(имско)-к.(атолическая) церковь, идя навстречу желанию народа, со всей готовностью введет белорусский яз. в своё дополнительное богослужение. Пока этого сделать нельзя, хотя бы по той главной причине, что народ этого не желает и не допустит, а всякое вмешательство и насильственное навязывания белорусскаго яз. в

костёле вызовет лишь волнение и смуту в народе и кончится тем, чем кончилось в 70-х годах попытка введения русскаго яз. при Сенчиковском, Жилинском и др. И неудивительно: кому неизвестны врождённые белорусу недоверчивость ко всем нововведениям, его консерватизм вообще и в особенности по отношению к вере и всему с нею связанному, наконец, столетия, в продолжения коих с момента введения христианства, он дома и в костёле молится и поёт столь многообразные и многочисленные, а также им возлюбленные святые песни, заученные от отцов наизусь именно на польском яз. – эти *горжке* жале, годзинки, рожанец и целыя кантычки, с которыми белорус вырос, сжился и считает своим неотъемлемым сокровищем, котораго он не захочет поменять на единственный конечный катехизис и книжечку о св. Боболе, имеющихся пока на белорусском языке. И это служит самым лучшим доказательством, что белорусы в следствии столь близкаго сходства своего языка с польским, вполне присвоили сей последний и отлично его понимают, не чувствуя ни малейшаго недостатка по этому поводу, во всем том, что относится к духовным их потребностям, ибо в противном случае никакая сила не могла бы заставить набожнаго до фанатизма белоруса, жаждующаго всегда проповедей, песнопений, молитв слушать и исполнять таковыя на непонятном себе языке...» [190, л. 78 – 79, 82, 98].

З такімі поглядамі на беларусаў заставаўся біскуп і надалей. Антон Луцкевіч пісаў у «Гомане», што людзі, якія апынуліся ў нашым краі з-за мяжы, уражаны становішчам беларусаў у каталіцкім касцёле, у якім можна пачуць літоўскую і польскую мовы, але ні слова не пачуеш на мове беларускай. «І вось, калі нехта з немцаў спытаўся ў галавы каталіцкага духавенства беларускай часткі Краю, чаму Каталіцкі Касьцёл не дапускае ў сябе, да ўжытку народнай беларускай мовы, ён пачуў адказ: «Бо ў беларусаў нічога німа» [344, ad 20 lutacha].

Тут ужо няцяжка зразумець, каго меў на ўвазе Антон Луцкевіч.

Тым не менш, беларускі гурток у Віленскай духоўнай семінарыі з бібліятэкай клерыкаў-беларусаў знаходзіў разуменне і падтрымку адміністратара Віленскай дыяцэзііі К. Міхалькевіча [273, с. 420]. Прыхільнасць біскупа да беларусаў адзначаў а. Уладзіслаў Талочка: «Міхалькевіч быў заўсёды зычлівым да беларусаў. Дапамагаў матэрыяльна Баляславу Пачобку выдаваць «Беларуса». У 1918 г. настойліва заахвочваў да духоўна-каталіцкай працы на беларускай мове кс. Яна Семашкевіча, які тады насіўся з праектам выдання народнага тыгодніка «Сейбіт» [348; 353, № 6, 5 kastryčnika, s 1].

Але гэта бадай што і ўся дапамога біскупа беларусам-католікам.

Ад такой дапамогі, відаць, беларуская каталіцкая грамадскасць вялікай суцехі не мела, і на старонках газеты «Гоман» у рэдакцыйным артыкуле «З нашага жыцця» гаварылася пра крыўды беларускаму народу, якія робяцца не толькі з боку чыноўніцтва, але і з боку каталіцкіх ксяндзоў,

якія нарадзіліся ў беларускіх сялянскіх хатах, але апалячыліся і «стыдаюцца» свайго народу і не хочуць гаварыць да яго ў касцёле па-беларуску; другія мо і хацелі б, але не ўмеюць, бо ў Віленскай духоўнай семінарыі беларускай мовы зусім не вучаць; трэція і ўмеюць і хочуць абвяшчаць беларусам Слова Божае па-беларуску, але ім гэта забаронена вышэйшай касцельнай уладай: «...віленскай дыяцэзіяй упраўляе пастаўлены яшчэ царскім урадам на мейсца вывезенага гвалтам біскупа Ропа польскі нацыяналіст кс. Міхалькевіч, падпісаўшыся пад «знаменітым» мемарыялам да нямецкага канцлера. І гэтую крыўду ня трудна зьвясьці: трэба толькі, каб біскупскі пасад у Вільні заняў папраўдзі каталіцкі біскуп, каторы ў касьцеле роўна прызнаваў бы ўсе нацыянальнасьці і не абертаў бы Слова Божае ў спосаб апалячваньня беларускага народу...» [344, № 50, ад 22 чэрвеня].

Нават пасля абвяшчэння Беларускай народнай рэспублікі ў 1918 г. біскуп насцярожана ставіўся да беларускіх праблемаў. Антон Луцкевіч пісаў у «Дзянніцы» (ад 3 снежня 1918 г.), што паводле распараджэння адміністратара кс. Міхалькевіча, ксяндзы катэгарычна адмовіліся выкладаць у беларускіх школках Закон Божы на роднай мове вучняў, г. зн. на беларускай [143, с. 171 – 172].

У чарговым такім абвінавачванні біскупа пад назвай «Новы біскуп і беларусы» даводзілася, што віленскія беларусы-католікі некалькі разоў звярталіся да адміністратара Віленскай дыяцэзіі кс. Міхалькевіча, дамагаючыся справядлівасці для беларускай мовы. Але ўсё было дарэмна: той, хто замяніў крыж на польскага арла, быў глухі на словы праўды і волю народу [345, № 98, ад 13 сьнежня, с. 1, 2].

Калі гутарка ідзе пра віленскую рымска-каталіцкую курыю, тут трэба заўсёды мець на ўвазе моцна спаланізаваны яе характар. Трэба думаць, што нават кіраўнік дыяцэзіі, якому курыя была падпарадкавана, быў не ў стане супрацьстаяць прапольскай маналітнасці свайго духавенства, але, прынамсі, ён да гэтага і не імкнуўся.

Як біскуп К. Міхалькевіч не апраўдаў спадзяванняў і літоўцаў. 24 мая 1917 г. ён падпісаў разам з 43 прадстаўнікамі польскай грамадскасці зварот да нямецкіх уладаў аб уваходжанні Віленшчыны ў склад Польшчы з захаваннем аўтаноміі для іншых народаў. Літоўскімі дзеячамі такі ўчынак быў успрыняты адмоўна, як «згубны і антыпатрыятычны, не адпавядаючы інтарэсам літоўскага народу, які імкнецца да поўнай дзяржаўнай незалежнасці» [374, s. 317 – 318]. Яны сталі ініцыятарамі адхілення біскупа К. Міхалькевіча ад пасады перад нямецкімі ўладамі і Ватыканам, куды звярталіся неаднойчы з просьбаю прызнання іх дзяржаўнасці. Нямецкія ўлады падтрымлівалі летувісаў. Нават дайшло да таго, што імі з 19 на 20 чэрвеня 1918 г. кс. К. Міхалькевіча быў арыштаваны і дэпартаваны з Вільні ў манастыр бенедыктынцаў у Надрэніі (Нямеччына).

Па вяртанні быў арыштаваны бальшавікамі (18.08.1920 г.) і змешчаны ў Лубянскую турму г. Масквы. Вызвалены ў 1921 г., дзякуючы намаган-

ням польскіх уладаў. Выехаў у Польшчу. У 1923 г. быў біскупам Фіатырскім, а пасля вярнуўся ў Вільню на пасаду вікарыя Віленскага архібіскупства.

«Дзіўная рэч, – пісала пра такое рашэнне Ватыкана «Крыніца», – што Рым так мала думае аб патрэбах беларусаў-каталікаў у Віленскай дыяцэзіі. Нягледзячы на тое, што дыяцэзія гэта ў большасці заселена беларусамі-каталікамі, і што ўжо некалькі разоў беларусы пісалі аб гэтым у Рым, Папеж замест біскупа-суфрагана беларуса, назначыў кс. К. Міхалькевіча» [356, № 2, 21 lutaha, s. 12].

Памёр біскуп К. Міхалькевіч у Вільні.

3.3.7. Ксёндз Зыгмунт Лазінскі – біскуп Мінскай, Пінскай Рымска-каталіцкіх дыяцэзій

Ксёндз Зыгмунт Лазінскі [30] быў добра вядомы сваёй набожнасцю будучы пробашчам касцёла Яна Хрысціцеля (Мальційская царква) ў Пецярбургу, а пасля як прафесар рымска-каталіцкіх духоўных навучальных установаў у Пецярбургу: семінарыі і акадэміі. Менавіта пра гэты перыяд жыцця З. Лазінскага а. Л. Фёдараў скажа, што «Яго ўчынкі не выцякалі з нейкіх зямных пабуджэнняў, угодніцтва каму-небудзь, а толькі з каталіцкага духа і шырокага рымска-каталіцкага сэрца» [29, с. 315]. Для пецярбургскага перыяду З. Лазінскага (да 1915 г.) характэрна і яго цеснае сяброўства і супрацоўніцтва з беларускім каталіцкім святаром а. Фабіянам Абрантовічам: аб'ядноўвала іх не толькі зямляцтва (абодва нарадзіліся на Наваградчыне), але і супольная праца ў часопісе Магілёўскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі «*Życie Kościelne» («Wiadomości Archidiecezalnie»),* і разуменне высокага абавязку служэння, і высокая хрысціянская цнатлівасць, і хрысціянска-дэмакратычныя ідэі. Не выпадкова абодва яны былі пасля пакліканы для працы ў Мінскай дыяцэзіі.

Мінская дыяцэзія была створана 2 лістапада 1917 г. Папам Рымскім Бенядыктам XV, а 12 лістапада ардынатарам дыяцэзіі быў прызначаны кс. Зыгмунт Лазінскі, але да жніўня 1918 г. дыяцэзіяй кіраваў генеральны

[30] Зыгмунт Лазінскі [05.06.1870, маёнтак Барацін на Наваградчыне (уласнасць Чачотаў, крэўных сваякоў Лазінскіх; цяпер Карэліцкі раён) – 26.03.1932, Пінск], рымска-каталіцкі святар, біскуп Мінскі (1918 – 1925) і Пінскі (1925 – 1932). 6 класаў гімназіі вучыўся ў Варшаве, а 7-ы і 8-ы класы закончыў у Пецярбургу. У Пецярбургу скончыў Рымска-каталіцкія духоўныя семінарыю (1889) і акадэмію (1893). 23.06.1895 быў пасвечаны ў святары. Выкладаў Святое Пісьмо ў каталіцкіх духоўных установах – акадэміі і семінарыі ў Пецярбургу. У 1905 г. стаў пробашчам катэдры ў Мінску. У 1909 – 1911 гг. суправаджаў магілёўскага біскупа Яна Цепляка ў наведванні парафіяў Расійскай імперыі. 28.07.1918 г. рукапакладзены біскупам на адноўленую Мінскую архідыяцэзію. У 1920 г. арыштаваны камуністычнымі ўладамі, 9 месяцаў правёў у маскоўскай «Бутырцы», пасля выехаў у Заходнюю Беларусь. 28.10.1925 г. быў прызначаны першым біскупам наваствоanай Пінскай дыяцэзіі.

вікарый Магілёўскай архідыяцэзіі кс. Эдвард О'Руркэ. Толькі 28 ліпеня 1918 г. Зыгмунт Лазінскі быў пасвечаны архібіскупам Аляксандрам Какоўскім у Варшаве на біскупа, а 14 жнівеня ўзначаліў дыяцэзію [323, s. 14; 403]. 10 кастрычніка 1918 г. біскуп З. Лазінскі ініцыяваў арганізацыю вышэйшай і ніжэйшай каталіцкіх духоўных семінарыяў у Мінску.

Мінск у 1917 – 1918 гг. на вачах рабіўся цэнтрам беларускага палітычнага, культурнага і рэлігійнага жыцця. У Мінску ў гэты час сфармаваўся вельмі моцны беларускі каталіцкі асяродак: святары Вінцэнт Гадлеўскі, Аляксандр Астрамовіч, Ян Вэрсоцкі, Данат Лапошка. Тут праводзіцца з'езд беларускіх арганізацый і партый (25 – 27 красавіка 1917 г.) і першы ў гісторыі з'езд беларускага каталіцкага духавенства (24 – 25 мая, 1917 г.); арганізуецца партыя беларускіх хрысціян-дэмакратаў (В. Гадлеўскі). Новы віток беларускасці быў звязаны з актам аб стварэнні Беларускай народнай рэспублікі ад 25 сакавіка 1918 г. З прапановы біскупа З. Лазінскага, у Мінск прыязджаюць а. Фабіян Абрантовіч як рэктар беларускай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі і а. Андрэй Цікота як прафесар семінарыі – абодва не проста ведалі біскупа па супольнай працы ў Пецярбургу, а былі з ім ў цесных сяброўскіх адносінах.

Таму і не дзіўна, што біскуп Зыгмунт Лазінскі ў Мінску не толькі дазволіў духавенству гаварыць беларускамоўныя казанні, а гэтую справу пачаў сам у кафедральным касцёле. Пра гэтае важнае ў беларускім каталіцкім жыцці здарэнне «Беларуская Думка» пісала, што новы біскуп Лазінскі, як паляк, не надта быў спачатку прыхільным да беларусаў. На вітанні па-беларуску, адказваў толькі па-польску. Але час ішоў, біскуп цікавіўся рухам беларускім і пераканаўшыся, што гэтая рэч жыццёвая, разважная, зрабіў беларусам неспадзеўку. 6 снежня 1918 г. а 8 гадзіне зранку адбылася першая беларуская імша ў Мінску. Служыў сам біскуп Лазінскі. У часе імшы спяваў па беларуску рэлігійныя і старабеларускія песні хор пад кіраўніцтвам рэктара семінарыі а. Фабіяна Абрантовіча. У канцы імшы сам біскуп Лазінскі прачытаў на беларускай мове Евангелле і на тэму Евангелля сказаў казанне: горача ад сэрца і добра па-беларуску. Уся імша і казанне ўзялі за душу не толькі беларусаў католікаў, але і беларусаў праваслаўных. Ва ўсіх былі слёзы на вачах. Ад гэтай пары пастаянна адбываецца беларуская імша кожную нядзелю ў капліцы Добрачыннасці ад 11 да 12 гадзіны, заўсёды з чытаннем Евангелля і казаннем па-беларуску. Народу паўнюсенька: ходзяць і католікі, і праваслаўныя. Справа з беларускай мовай у Мінску пастаўлена моцна, фундаментальна [236; 385, s. 110; 386]. У верасні 1918 г. біскуп Лазінскі дазволіў навучанне беларускай мовы ў духоўнай семінарыі і беларускія дадатковы набажэнствы ў катэдры і ў капліцы Дабрачыннасці [353, № 6, 5 kastryčnika, s.1].

Было б дзіўным і незразумелым, калі б рымска-каталіцкі біскуп у Мінску ў гэты час быў супраць нацыянальных праяваў беларусаў.

Дарэчы, наконт гэтых беларускіх казанняў ёсць невялічкі каментарый ў працы польскага даследчыка касцёлу, які заўважыў што на з'ездах і канферэнцыях епіскапату рэдка разглядаліся праблемы нацыянальных меншасцяў. Да падпісання канкардату (1925 г.) рэлігійна-нацыянальныя праблемы іншых народаў разглядаліся і вырашаліся непасрэдна мясцовымі біскупамі ў паразуменні з апостальскім нунцыям у Варшаве і пры згодзе Апостальскай Сталіцы. Прыкладам такога падыходу можа быць праблема ўжывання беларускай мовы ў набажэнствах Мінскай дыяцэзіі, якая была парушана біскупам З. Лазінскім у 1918 г. Свае сумненні ў гэтай справе ён выклаў нунцыю а. Рацці, а той звярнуўся да Апостальскай Сталіцы; сакратар кардынал Гаспары даў магчымасць вырашыць праблему непасрэдна на месцы самому біскупу З. Лазінскаму, які лепш ведае патрэбы сваіх вернікаў і упэўнена прыме правільнае рашэнне [403, s. 389].

Ксёндз Яўген Бароўскі, аўтар кнігі пра Пінскую духоўную семінарыю, сцвярджаючы высокую пастырскую дасканаласць біскупа З. Лазінскага, адзначае яго бацькоўскі клопат аб клерыках семінарыі: слуга Божы ўсё рабіў, каб ім адчувалася ў семінарыі добра, «... каб палякі свабодна раўмаўлялі на беларускай мове, а беларусы дасканала гаварылі на польскай» [323, s. 25].

Але на гэтым, здаецца, і скончылася ўся беларуская, калі так можна сказаць, прыхільнасць Мінскага, а пасля Пінскага біскупа.

Разам з тым варта адзначыць, што погляды З. Лазінскага на беларусаў былі не такімі простымі, як гэта можа паказацца знешне.

Цікавую інфармацыю і развагі з гэтай нагоды падае польскі даследчык Мацей Мруз: «Мінскі ардынарый заўважаў неаднастайнасць характару беларускага народа і адрозніваў у ім дзве часткі. Першую складалі нацыянальна свядомыя беларусы, якія імкнуліся да незалежнасці, хаця на бліжэйшую перспектыву выказваліся за дзяржаўны саюз з Польшчай. Нацыянальны рух, які развіваўся сярод часткі беларускага грамадства, не складаў пагрозы для Польшчы, калі не выступаў супраць інтарэсаў польскай дзяржавы. Прыведзены Лазінскім аргумент, пры адначасовым дапушчэнні, што нацыянальная свядомасць не з'яўлялася імкненнем да дзяржаўнай адасобленасці, абгрунтоўваў прапанаваную ім канцэпцыю далучэння ўсёй Беларусі да Польшчы. Пазіцыя біскупа мінскага па беларускім пытанні сведчыла, што ардынарый недаацэньваў надзеі беларусаў на стварэнне ўласнай дзяржавы і не заўважаў ролі беларускага каталіцкага духавенства ў развіцці нацыянальнага руху і абуджэнні нацыянальнай свядомасці [160, с. 21].

Да другой часткі З. Лазінскі адносіў «нейтральных» беларусаў, якія атаясамлівалі сваю нацыянальнасць праз веравызнанне: каталікі – палякі, праваслаўныя – рускія. На думку біскупа, іх можна было б асіміляваць шляхам «сумленнай працы ў нацыянальным накірунку, якая ўтрымлівалася б у належных этычных межах, але вялася б разважліва, энергічна і

настойліва». Выпрацоўка ў беларусаў трывалага адчування прыналежнасці да польскай дзяржавы павінна была прынесці Польшчы большую карысць, чым «расходаванне сілаў на падаўленне канкурэнтнага нацыянальнага руху, які ва ўмовах створаных яму цяжкасцяў будзе рэакцыйна ўзмацняцца і зробіцца варожым да тых, хто хоча яго перамагчы». Такая паслядоўная палітыка павінна была абапірацца на пашану да іх правоў і забеспячэнне ўмоваў развіцця ў духу, які адпавядаў бы нацыянальным спадзяванням [160, с. 22]. «У найбліжэйшай будучыні, – пісаў Лазінскі, – дакладна вызначацца адносіны беларусаў да Польшчы. Дай Божа, каб яны былі найбольш цеснымі і адпавядалі спадзяванням абодвух народаў. А ці будзе ж Беларусь правінцыяй польскай дзяржавы, ці сама альбо разам з іншымі землямі, напрыклад, з Літвой, будзе з ёй злучаная саюзнай сувяззю, безумоўна, што гэта не зменіць нашых абавязкаў у адносінах да айчыны, дабро якой будзе патрабаваць у другім выпадку, каб мы былі таксама шчыра лаяльнымі грамадзянамі дзяржавы, якая ў саюзе застанецца нашай Радзімай, як і вернымі сынамі гэтай апошняй нашай Айчынай будзе менавіта не выключна Карона, але аб’яднаная дзяржава цалкам або, як варыянт, – саюз аб’яднаных дзяржаваў» [160, с. 25].

Як бачым, погляды біскупа на беларусаў былі ўзважанымі, анталагічна абгрунтаванымі з меркантыльных пазіцый польскай дзяржаўнасці. І тут, здаецца, не варта нават ставіць пытання, чаго было больш у такіх поглядах: пастырскага, хрысціянска-каталіцкага духоўнага клопату аб сваіх авечках, ці польскага дзяржаўна-палітычнага інтарэсу?.. Менавіта апошняе тлумачыць «прыхільнасць» Мінскага біскупа да беларусаў, беларускамоўных набажэнстваў у Мінску і практыкі беларускай мовы ў духоўных семінарыях, якія знаходзіліся ў ведамстве біскупа (семінарыя ў Мінску, Навагрaдку, Пінску). У гэтых семінарыях працавалі беларускія святары (Ф. Абрантовіч, А. Цікота, П. Татарыновіч, Л. Хвецька, Э. Юневіч) і можа з гэтай нагоды склалася такое меркаванне, што праз увесь час біскупства З. Лазінскага ў семінарыі не замаўкала беларуская мова. Праўда, пацвердзіць такую інфармацыю цяжка. Нічога не згадвае пра беларускую мову кс. Яўген Бароўскі – аўтар кнігі пра Пінскую духоўную семінарыю [323].

Пры набліжэнні польскага войска да Мінска ў 1919 г. біскуп З. Лазінскі выдаў адозву да польскіх салдатаў са словамі: «Увесь беларускі народ без розніцы веравызнання з нецярплівасцю чакае прыходу польскага войска» [374, s. 129]. (Альбо біскуп быў неасвядомленым у палітычнай сітуацыі, альбо не ведаў ён беларускага народу. Паводле савецкай гістарыяграфіі ўвесь беларускі народ гэтак жа нясцерпна чакаў прыходу Чырвонай арміі). Калі ж польскае войска заняло Мінск, звярнуўся біскуп да Пілсудскага з мемарыялам, у якім даводзіў неабходнасць скарыстаць спрыяючыя акалічнасці і заняць тэрыторыю да Дзвіны і Дняпра «паса між Бярэзінай на лініі Полацк – Віцебск – Орша – Магілёў – Рэчыца (калі не ўдасца: Віцебск – Смаленск – Мсціслаў – Рагачоў – Рэчыца)» [374, s. 130].

У 1920 г. у час набажэнства, якое спецыяльна праводзілі для польскай дэлегацыі, біскуп асабіста пачаў гімн «Божа, цось Польскэ», суправаджаючы спевы рэфрэнам «Айчыну вольную дай нам вярнуць, Пане», бо «хоць Мінск не ёсць яшчэ вольны, але ёсць ён часткай Айчыны, якая ёсць адроджанай і вольнай» [374, s. 130].

Пра несур'ёзныя адносіны біскупа З. Лазінскага да беларускага руху сведчыць яго план аб пераводзе рэдакцыі «Крыніцы» у 1920 г. з Вільні ў Мінск у чыста празелатычных мэтах для працы сярод беларусаў праваслаўных. Айцец Адам Станкевіч пісаў, што беларуская каталіцкая газета, якую рэдагаваў у Вільні (польскім месце) ксёндз, выклікала перапалох у польскіх касцельных колах, у якіх, з ініцыятывы Мінскага біскупа З. Лазінскага, узнікла ідэя пераводу а. Адама Станкевіча ў Мінскую духоўную семінарыю ў якасці прафесара. Пры сустрэчы біскуп паведаміў а. А. Станкевічу, што «Крыніца» у Мінску павінна ўзяць курс на праваслаўе і, закінуўшы свае нацыянальныя ідэі, павінна служыць выключна справе касцельна-царкоўнай уніі. Сярод каталіцкага насельніцтва «Крыніца» не мае працы, бо католікоў не трэба наварачваць на каталіцтва, «ды і ня можна сярод іх праводзіць беларускай нацыянальнай ідэі, – даводзіў Адаму Станкевічу біскуп Лазінскі, – бо яны прывыклі да польскасці і што палякі гэту іх прывычку слушна могуць уважаць «за свой культуральны даробак» [386, s. 152]. Дарэчы, з ініцыятывы біскупа ў «Крыніцы» з'явілася спецыяльная рубрыка «Аб уніі».

16 студзеня 1919 г. напярэдадні прыходу бальшавікоў Мінскі біскуп звяртаецца з пастырскім лістом да дзяцей «Zygmunt z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskup miński Do uczniów uczenic mińskich szkół polskich», у якім адзначыў патрэбу духу, цярплівасці, веры, адданасці каталіцтву і айчыне.

У 1920 г. З. Лазінскі быў арыштаваны савецкімі ўладамі і 9 месяцаў правёў у Бутырцы. У 1921 выехаў у Варшаву, а пасля вярнуўся ў Мінск.

Паводле ўступу Рыжскай дамовы ў сілу (1921 г.), біскуп, ратуючыся ад арышту бальшавікоў, пераапрануўшыся ў адзенне селяніна, уцякае ў Наваградак; туды ж была пераведзена і духоўная семінарыя.

Далёка не пастырскія былі адносіны і погляды Мінскага біскупа на ўмовы Рыжскай мірнай дамовы 1921 г. З гэтай нагоды 18 сакавіка 1922 г. у Наваградку ён надрукаваў і распаўсюдзіў артыкул «W rocznick traktatu ryskiego», які з'яўляецца своеасаблівым дакументам глыбокага патрыятычнага пачуцця біскупа. Так, біскуп Лазінскі катэгарычна быў супраць таго, што расійскай «савдэпіі» пакінулі Міншчыну разам са сталіцай яго дыяцэзіі. Абвінавачваў ён у «легкамысленасці» і «здрадзе дзяржаве» польскую дэлегацыю, якая вяла перамовы ў Рызе, таму што на той бок мяжы засталася паўмільённая польская меншасць. Даводзіў, што падзел Белай Русі, якая цалкам мае права належыць да Польшчы так, як ваяводствы Навагрудскае, Палескае і Валынскае – гэта дармовы падарунак ворагам і вялікая памылка дэлегацыі. Замацаваная ў дагаворы лінія мяжы перакрэслівала яго праграму цеснага саюзу ўсёй Беларусі з Польшчай. Біскуп Лазінскі ставіў пытан-

не: «Чаму за Польшчай захавалі землі не менш польскія, як паветы Брэсцкі, Пружанскі, Кобрынскі, але адрэзалі тыя, у якіх польскі, каталіцкі элемент з'яўляецца значна мацнейшым, менавіта паветы: Мінскі (усходні), Барысаўскі, Лепельскі, Ігуменскі і заходняй Магілёўскай зямлі, у дадатак з адзіным на ўсёй усходняй лініі вышэй Вільні, вялікім цэнтрам польскага жыцця – Мінскам» [331, s. 644; 160, с. 37].

6 верасня 1925 біскуп разам з семінарыяй пераезджае ў Пінск, дзе ўзначальвае Пінскую дыяцэзію.

Паводле матэрыялаў рукапіснага біяграфічнага даведніка, які знаходзіцца ў фондах ЦНБ АН РБ (магчымае аўтарства Адольфа Клімовіча) пра біскупа З. Лазінскага гаворыцца, што ён «у адносінах да беларусаў стараўся быць аб'ектыўным... З беларускіх гадунцоў Пінскай семінарыі, якую арганізаваў Лазінскі, выйшлі Казімір Рыбалтоўскі, Дзяніс Малец, Круглінскі, Каласоўскі, В. Барысевіч, Язэп Хвалько, Альберт Бакіноўскі, Пётр Татарыновіч» [290, арк. 3].

Праўда, наконт заслугі біскупа ў беларускасці гэтых святароў, пытанне вельмі спрэчнае. Заслуга хутчэй за ўсё ў гэтым не столькі біскупа, колькі былога рэктара Мінскай духоўнай семінарыі, а пасля выкладчыка а. Ф. Абрантовіча і выкладоўцаў семінарыі а. Люцыяна Хвецькі, а. Казіміра Кулака, а. Эдварда Юневіча. А неўзабаве і а. Ф. Абрантовіч не змог супрацьстаяць паланізатарскім тэндэнцыям у семінарыі, ініцыятарам якіх быў сам біскуп і вымушаны быў з вялікім жалем і болем пакідаць духоўную семінарыю ў Пінску, на якую ўскладаў вялікія надзеі, і пераводзіцца ў Друйскі кляштар а. марыянаў.

А пінскі біскуп З. Лазінскі заяўляў пад канец 1922 г., што «Крыніцу» у сваю дыяцэзію ён не дапусціць [160, с. 144].

Як бачым, не зусім ардынарнай была постаць біскупа Зыгмунта Лазінскага. Можна шмат сабраць фактаў яго святасці, прыхільнасці і неприхільнасці да беларускасці, але, што не выклікае аніякіх сумненняў, дык гэта тое, што біскуп быў вялікім польскім патрыётам.

Неадназначнай успрымалася яго дзейнасць і сярод беларускай грамадскасці. Так, цікавыя факты з адносінаў біскупа З. Лазінскага да нацыянальных праблемаў падаў а. Леў Гарошка: «... пакуль у Пінску жыў Я(го) Э(ксцэленцыя) Жыгімонт Лазінскі (†1932), дык ён хоць і не азначаўся асабліваю прыхільнасьцю да беларусаў, але так жа не баяўся выступіць супраць загоністых дамаганьняў польскіх нацыяналістаў адносна беларусаў. Аднойчы ён выпрасіў за дзьверы высокага польскага генерала, які дамагаўся зьнішчэньня ўсяго беларускага ў рэлігійным жыцьці, а іншым разам патрапіў сказаць цьвёрдае слова за гэткае ж дамаганьне нават самому маршалку Пілсудзкаму. Нажаль і гэты ерарх у канцы ўлягаў націску польскіх кіраўнікоў і паволі ачышчаў Пінскую духоўную семінарыю ад беларускасьці і ад беларусаў, а беларускіх сьвятароў пераносіў у парахвіі з польскім насельніцтвам» [47, № 62, с. 6].

Беларускі каталіцкі святар Пётр Татарыновіч згадвае пра а. З. Лазінскага, як «...біскупа ясьнеючага пры жыцці арэолам сьвятасьці і заслугаў для адзінства Царквы слаўнымі пінскімі канферэнцыямі і падтрымкай усходне-каталіцкага абраду» [406, № 19]. Пётра Татарыновіч быў навочным сведкам такой дзейнасці, бо працаваў у той час у Пінскай дыяцэзіі пад кіраўніцтвам біскупа З. Лазінскага.

Паводле ўспамінаў кс. Станіслава Рыжко «кс. біскуп З. Лазінскі паўстае перад намі як вялікі пастыр. Чалавек веры і апостал, які рэалізоўваў сваё пакліканне без кампрамісаў, клапоцячыся аб сваёй дыяцэзіі ажно да слёз» [198]. Кароткую, але аб’ектыўную ацэнку даў біскупу з нагоды яго смерці а. Адам Станкевіч: «Паходзіў з Навагрудзкай спольшчанай шляхты. Уважаў сябе за паляка і быў польскім патрыётам. У 1918 г. гаварыў казаньні і па-беларуску. Пасьля Рыжскага 1921 г. міру забараніў казаньні на беларускай мове. Ксяндзоў беларусаў пасылаў у небеларускія парафіі. Уніятам дазволіў беларускія казаньні, але быў супраць уніяцкага біскупства» [387].

У такіх выпадках звычайна гавораць праўду, альбо нічога не гавораць. Але ў кожнага свая праўда. Адміністратар Віленскай архідыяцэзіі Казімір Міхалькевіч на паховінах біскупа «пастаянна паўтараў, што памерлы – святы і будзе абвешчаны ім. Калі хтосьці ўстрымліваў яго, то бп. Міхалкевіч гаварыў: «Калі не ён, то хто з нашых біскупаў можа быць святым?» [198].

У сучасны момант праходзіць працэс беатыфікацыі біскупа З. Лазінскага.

3.3.8. Блаславёны айцец Юры Матулевіч – архібіскуп Віленскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі

Пасля таго, як біскупа К. Міхалькевіча адхілілі ад пасады, у Рыме сталі шукаць магчымую кандыдатуру на Віленскае біскупства. Трэба было знайсці такую асобу, якая магла б задаволіць шматнацыянальную дыяцэзію і была б падтрыманай нямецкімі ўладамі. Выбар выпаў на кс. Юры Матулевіча[31]. Генеральны вікарый Варшаўскай архідыяцэзіі кс. Генрых Пшэздзецкі пісаў да нунцыя апостальскага ў Мюнхене, што кс. Матулевіч з паходжання літвін і дарагі літвінам, добра вядомы палякам і не замешаны ў нацыянальных спрэчках, вельмі пабожны, вучоны, пакорлівы і ўсімі пажаданы на Віленскае біскупства, толькі ён можа прывесці да згоды тутэйшае духавенства і праўдзівай хрысціянскай міласэрнасцю аб’яднаць

[31] Матулевіч Юры Баляслаў (першапачаткова Юргіс Матулайціс – у духоўнай семінарыі ў Кельцах быў запісаны паводле польска-беларускага вымаўлення як Ежы Матулевіч), нарадзіўся 13.04.1871 г. у м. Лугін пад Марымпалем (Ковенскі павет), памёр 27.01.1927 г. у Коўна.

вернікаў. У адказ нунцый Рацці адзначыў, «што не ўсе будуць задаволеныя з гэтага, бо кс. Матулевіч ёсць добры і святы, але не ёсць палякам, а літвінам...» [403, s. 24]. Але ўсе добра разумелі, што сітуацыю, якая склалася ў гэты час ў Вільні нельга развязаць інакш, як толькі праз прызначэнне біскупам летувіса, а яго памочнікам – паляка, альбо наадварот, у залежнасці ад акалічнасцей.

Архібіскуп Віленскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі а. Юры Матулевіч быў выдатным настаўнікам, тонкім педагогам і псіхолагам, духоўным кіраўніком, выхаваўцелем і апекуном моладзі, прафесарам рымска-каталіцкіх духоўных семінарыяў у Кельцы і Пецярбургу, доктарам тэалогіі, таленавітым навукоўцам, арганізатарам хрысьціянска-дэмакратычнага руху ў Польшчы, Літве і Беларусі, аднавіцелем і кіраўніком (генералам) ордэну аа. Марыянаў, ініцыятарам і арганізатарам дзесяткі новых марыянскіх пляцовак, закладчыкам закону сёстраў Эўхарыстак...[32].

Апостальскім духам была працята яго пастарская дзейнасць на пасадзе кіраўніка Віленскага рымска-каталіцкага біскупства.

23 кастрычніка 1918 г. папа Бенедыкт XV прызначыў а. Юрыя Матулевіча на біскупскую пасаду. Неяк яшчэ да прызначэння а. Юры пісаў: «Я ў Вільні не даў бы сабе рады; ня ведаю, ці там анёл зь неба дагадзіў бы ўсім. Натуральна, каб я туды пайшоў, неўзабаве быў бы аблаяны і пахаваны» [47, s. 20]. І тым не менш, 1 снежня 1918 г. а. Юры Матулевіч у Коўна прымае біскупскае пасвячэнне, а 8 студзеня ладзіць урачысты ўваход да віленскай катэдры. Для новага пастыра распачаўся поўны турбот, цяжкасцей фізічных і маральных, цярпенняў і неспадзяванак перыяд пастырства.

Віленскае біскупства было вельмі спецыфічным паводле складу насельніцтва. Але найбольшых намаганняў патрабавала зменлівая і напружаная агульна-палітычная сітуацыя ў краі. Вільня і частка Віленшчыны, заселеныя ў асноўным беларусамі, знаходзіліся пад акупацыяй Нямеччыны. Уся дыяцэзія была ўмоўна падзелена на сферы нямецкіх, польскіх, літоўскіх і бальшавіцкіх уплываў. За гады біскупства а. Юры Матулевіча, Вільня сем разоў пераходзілі з рук ў рукі. На пачатку 1919 г. расійска-бальшавіцкія войскі захапілі г. Вільню; у красавіку яна пераходзіць у рукі палякаў, а 14 ліпеня зноў становіцца савецкай; пасля перадаецца літоўскім уладам. У кастрычніку 1920 г. ствараецца так званая Сярэдняя Літва, а ў

[32] Больш падрабязную інфармацыю пра блаславёнага архібіскупа а. Юры Матулевіча можна знайсці ў наступных артыкулах і выданнях: Трацяк, Я. Матулевіч (Матулайціс) Юры / Я. Трацяк // Энцыкл. гісторыі Беларусі. – У 6 т. – Мінск,1999.– Т. 5.– С.95 – 96; Пялінак, В. Блаславёны віленскі біскуп Юры Матулевіч / В. Пялінак // Спадчына. – 1999. – № 5 – 6. – С. 69 – 82; «Дай, Божа, каб я быў ужыты ў тваім вінаградніку» (паводле перадачы беларускай Службы Радыё «Свабода» // Царква. – 1999. – № 1. – С. 10; Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя: Жыццяпісы. Мартыралогія, Успаміны / аўтар-укладальнік Ю. Гарбінскі. – Мінск: Мюнхен, 1999. – С. 119 – 120.; Ierzy Garbiński, Ierzy Turonok. Białoruski ruch chreśńijanski XX wieku. Słownik biograficzno-bibliograficzny. – Warszawa: Polska Akademia Nauk, 2003. – S. 248 – 249.

1922 г. яна была далучана да Польшчы. Літва не прызнала гэтага факту і заставалася з Польшчай у стане халоднай вайны.

На фоне такой палітычнай сітуацыі вялікую ролю адыгрывалі нацыянальныя рухі, якімі былі працяты ўсе сферы эканамічнага і культурнага жыцця і ў прыватнасці рэлігійныя праблемы. Перыяд 1918-1920-ых гадоў быў лёсавырашальным перыядам народаў заходніх рэгіёнаў былой царскай Расеі; перыяд нацыянальнага самавызначэння і нацыянальна-вызваленчай барацьбы ў дасягненні праў незалежнасці і станаўленні дзяржаўнасці. На тэрыторыі Віленскай дыяцэзіі скрыжаваліся чатыры найбольш значныя ідэйна-палітычныя кірункі: польскі, літоўскі, беларускі, расейска-бальшавіцкі. І кожны з іх з свайго гледзішча бачыў перспектывы развіцця краю і выступаў з прэтэнзіямі адзін да аднаго паводле палітычных, тэрытарыяльных, нацыянальных і культурных пытанняў. У такой агульна-палітычнай барацьбе з патрабаваннямі палітычных і рэлігійна-нацыянальных правоў для сваіх народаў выступала і духавенства дыяцэзіі: польскае, літоўскае, беларускае. Аўтары кнігі пра а. Юры Матулевіча, пішуць, што «гэтая барацьба разыгрывалася пры поўным удзеле дыяцэзан, у тым ліку і ксяндзоў, у атмасферы вялікага напружання. Часам пераносілася на тэрыторыю святынь. Улады, як польскія, так і літоўскія, аднолькава, дзеля сваёй асабістай карысці, пад адрасам ксяндзоў, а часцей біскупа, выдавалі свае пастулаты» [341, s. 88 – 89].

Айцец Адам Станкевіч пісаў: «Праца біскупа Матулевіча ў Віленскай дыяцэзіі прыпадае на канец у нашым краі нямецкай акупацыі і на пачаткі польскага ў нас валаданьня (1918 – 1925). Час гэты для пастарскай працы быў нябывала цяжкі, бо гэта час паваеннага здэмаралізаваньня, час разгару польскага нацыяналізму і фанатызму, а такжа час актыўнага змаганьня за свае правы ў дыяцэзіі літоўцаў і беларусаў» [385, s. 120].

Кандыдатура а. Юрыя Матулевіча, літоўца паводле паходжання і выхаванага на высокіх хрысціянска-каталіцкіх ідэях міласэрнасці, калі ўлічваць вышэйзгаданыя ўмовы і сітуацыю, найбольш падыходзіла і адпавядала патрэбам дыяцэзіі.

Намінацыя кс. Ю. Матулевіча на віленскага біскупа адбывалася са згоды Літоўскай нацыянальнай рады, нямецкіх акупацыйных уладаў і польскіх дзеячаў, у прыватнасці біскупаў епіскапату [374, s. 318].

Прадстаўляючы кандыдата Апостальскай Сталіцы ад біскупаў Варшаўскай мітраполіі а. Г. Пшэзьдзецкі даводзіў, што «гэты святар, чый дэвіз – збаўляць душы, будучы усім для ўсіх, як здаецца, закліканы для таго, каб прывесьці віленскі клер да здаровага розуму, а вернікаў гэтай дыяцэзіі злучыць сапраўднай хрысціянскай любоўю» [47, s. 20].

8 студзеня а. Юры Матулевіч прыняў біскупскія сакры. Але нават у гэты дзень не абышлося без недаразуменняў паводле нацыянальнага пытання. Беларус-каталік (магчыма сам Вацлаў Ластоўскі) пісаў у «Гомане»

пра тое, што, прыехаўшы ў Вільню на свой інгрэс у віленскай катэдры, біскуп Матулевіч звярнуўся да палякаў з прамовай па-польску, да літвінаў – па-літоўску. У гэтых жа мовах была прачытана і папская була аб прызначэнні кс. Матулевіча. «Але для беларускай мовы біскуп не знайшоў ніводнага слова прывету, ён адрокся ад іх слухаючыся польскай капітулы!.. Вядома, што перад прыездам Матулевіча ў Вільню да яго ездзілі дэлегаты ад капітулы – палякі, дамагаючыся, каб ён па-беларуску не прамаўляў... Аказваецца, што папежскую булу павінны былі чытаць і па-беларуску. Быў гатовы і пераклад яе на беларускую мову. Аднак у апошні момант яго не прачыталі. Чаму?.. З гэтым пытаннем на засяданні Дзяржаўнае Рады Літвы 9 сьнежня ад імя яе членаў беларусаў выступіў В. Ластоўскі. Запыт яго быў прыняты. І старшыня рады міністраў п. Вальдэмарас заявіў, што вінаваты ў гэтым ня біскуп, а капітула, і што справа гэта пойдзе да кардынала Каспары, мо ўрэшце Рым зверне сваю ўвагу на польскія палітычныя спекуляцыі ў каталіцкім касьцёле, мо ўрэшце паложыць канец польскай эксплюатацыі рэлігійнага пачуцьця народу беларускага, чаго не асьмеліваецца зрабіць лішне палахлівы галава дыяцэзіі» [345, № 98, ад 13 сьнежня, с. 1, 2].

Пра гэты прыкры выпадак згадваў і айцец Адам Станкевіч, што ў дзень прыняцця дыяцэзіі а. Юры Матулевіч пажадаў, каб Папежская була была прачытана на такую ўрачыстасць і на беларускай мове, але ажыццявіць гэтыя пастарскія намеры спрацівілася капітула [385, s. 123].

У ліку вітаючых дастойнага пастыра на віленскую біскупскую сталіцу ад беларускіх арганізацый прысутнічалі святар а. Уладзіслаў Талочка, культурна-грамадскія дзеячы Антон Луцкевіч і Вацлаў Ластоўскі. У прывітальнай прамове В. Ластоўскі «выказаў жаль, што наша мова знаходзіцца ў такім загане, што беларусы верныя паніжаны і пакрыўджаны...». Біскуп Юры ў адказ адзначыў сваё шкадаванне з таго, што не ведае беларускай мовы, але лічыць сябе абавязаным навучыцца мовы большасьці сваёй паствы. Праз месяц, калі В. Ластоўскі зноў наведаў біскупа, той радасна паведамляў, што ўжо вучыцца беларускай мове і цешыўся, калі мог на яго прывітаньне адказаць некалькімі беларускімі словамі [385, s. 123].

Сваю місію як біскуп а. Юры Матулевіч бачыў у рэлігійнай дзейнасці. Душпастарскую працу распачаў з візітацыі парафій у дыяцэзіі. У 1919 г. біскуп змог зрабіць некалькі выездаў на Гродзеншчыну, Гродна і Беласток. З прыходам бальшавікоў візітацыя стала немагчымай. Дарэчы, у час ваеннага ліхалецця сваёй катэдры ў Вільні біскуп не пакідаў. У 1920 г. ён выдае спецыяльную адозву да духавенства сваёй дыяцэзіі, у якой даваў параду, наколькі гэта было магчымым, не пакідаць сваіх парафій, але і не змушаў заставацца. Чарговы візіт у парафіі біскуп правёў пасля адыходу савецкіх войскаў: 6 – 28 чэрвеня 1921 г. наведвае Вішнеўскі дэканат, у 1922 – 1923 гг. адбываецца візіт у Брэсцкі, Беластоцкі і Кобрынскі дэканаты. У 1924 г. праходзіць апошні пастырскі візіт а. Юрыя ў Віленскую дыяцэзію Ашмянскага дэканату.

За перыяд сваёй працы ў дыяцэзіі біскуп Юры Матулевіч выдаў некалькі важных камунікатаў і адозваў да сваіх вернікаў. Першы яго ліст ад 16 лютага 1919 г. быў накіраваны ў абарону грамадзянскіх і рэлігійных правоў. 28 чэрвеня 1921 г. біскуп звяртаецца з камунікатам да святароў, у якім робіць акцэнт на тым, каб ксяндзы не займаліся суцэльнай палітычнай справай. Згаданы камунікат ён настойліва паўтарыў 2 мая 1925 г. Біскуп дамагаўся, каб ксяндзы сваёй нацыянальнасці працавалі сярод свайго народу, што ажыццявіць на практыцы было цяжка з нагоды этнічнага перамешвання. Супрацівіўся біскуп розным палітычным арганізацыям, якія імкнуліся кіраваць размеркаваннем і перамяшчэннем святароў у парафіях. У 1923 г. біскуп выдаў пяць адозваў да сваіх вернікаў, сярод іх: паводле зместу Энцыклікі «Ubi arcano», з нагоды афіцыйнага візіту «ad limina Apostolorum», аб цвярозасці і ўмераным піцці алкаголю, іншыя. Пастырскія лісты біскупа а. Юры Матулевіча накіраваныя ў першую чаргу на паглыбленне веры і духоўна-маральнае ўдасканальванне дыяцэзіян, на пошукі аптымальнага развязвання канфліктных сітуацый, каштоўнасных парадаў у працы духоўнікаў. «Ня шмат каму вядома, што біскуп Юры Матулевіч склаў вельмі каштоўную «Інструкцыю для дэканаў...», – адзначалі «Wiadomości Archidiecezalnie Wileńskie». Інструкцыя ўяўляе сабой невычэрпную крыніцу вельмі карыснай і патрэбнай інфармацыі, якая зыходзіць з агульнага права, спецыфікі нашай дыяцэзіі і паўсюдна прынятай практыкі» [399, № 8, s. 24]. Інструкцыю для дэканаў а. Матулевіч не паспеў выдаць асобнай кнігай. Далейшы лёс яе невядомы.

Да важнейшых падзеяў з жыцця віленскай дыяцэзіі часоў біскупства а. Юры Матулевіча трэба аднесці: прысваенне віленскай катэдры годнасці Малой Базылікі (15.01.1922), ушанаванне памяці святога Казіміра з нагоды 400-годдзя яго кананізацыі (май 1922). У сваім выступленні біскуп падаў св. Казіміра як патрона згоды, пакою і любові: «Сьв. Казімір, як кароль Польшчы і Літвы, любячым сэрцам аднолькава агарнуў Кракаў і Вільню, Польшчу і Літву. І сёння мы павінны маліцца да яго, каб сваім заступніцтвам ён пазбавіў нас нашых нацыянальных і грамадскіх недахопаў, каб Хрыстова любоў і згода квітнелі ў братэрскіх сэрцах, каб у нашым краі панаваў сапраўдны мір» [341, s. 94 – 95].

Значнай падзеяй пры біскупу Матулевічу было ўзвядзенне Віленскай дыяцэзіі да годнасці архідыяцэзіі мітрапалітальнай пры новай дэліміітацыі яе межаў.

Прадуманымі, лагічна-узважанымі і далікатнымі былі яго адносіны як пастыра да рэлігійна-нацыянальных праблем сваёй шматнацыянальнай паствы, пра што могуць сведчыць ягоныя словы, сказаныя 22 сакавіка 1919 г. студэнтам Віленскай духоўнай семінарыі: «Май сэрца сьвятара і апостала... служы з вялікай стараннасьцю людзям, дастасоўвайся да іх, і не змушай, каб яны вучыліся чужой мовы, бо табе так хочацца. Ісус паслаў нас навучаць праўдаў веры, абвяшчаць евангельле, а не навучаць моваў.

Ісус загадаў нам клапаціцца пра збаўленьне людзей, а не каб мы, выкарыстоўваючы сьлепату і цемнату народу, праводзілі (сярод яго) сваю нацыянальную палітыку» [163, с. 9].

Пасля выступлення з прамовай на ўрачыстасцях, якія праводзіліся ў навучальных установах Беластока (20.11.1919 г.), біскуп запісаў у сваім дзённіку: «...была пушчана чутка, быццам ён з'яўляецца ворагам палякаў. Цяпер убачылі, што ён да іх ставіцца прыхільна: з палякамі стараецца быць палякам, з жыдамі – жыдам, з паганамі – паганцам; станаўлюся ўсім для ўсіх» [341, s. 92].

У дзённіку а. Юры Матулевіча віленскага перыяду ёсць і такі запіс: «Я каталіцкі біскуп і хачу аднолькава служыць усім. Я буду клапаціцца ў роўнай ступені аб патрэбах усіх маіх дыяцэзіянаў. Для мяне ўсе роўныя, ці то беларусы, ці то палякі, ці то літоўцы» [47, s. 20]. Можна прывесці немала фактаў, калі біскуп абараняў не толькі святароў літоўцаў ці беларусаў ад шавіністычна настроеных польскіх груповак, але і ксяндзоў-палякаў ад літоўскіх нацыяналістаў. Дзякуючы справядліваму пачуццю меры да кожнага і ад кожнага, біскупу Юры Матулевічу ўдавалася пазбегнуць крайнасцей у рэлігійных і нацыянальных пытаннях. Як сапраўдны пастыр, а. Юры не мог не заўважыць, адштурхнуць, пакрыўдзіць каго-небудзь са сваёй нацыянальна-разрозненай паствы: ні думкай, ні словам, ні ўчынкам – уласцівасць, якая характэрна сапраўды святым.

Айцец Юры Матулевіч быў перакананы ў тым, што касцёл павінен дастасоўвацца да мовы і культуры кожнага народу. Хвалявала яго становішча беларусаў-католікаў, прызнаваў, што такая сітуацыя з мізэрнай колькасцю свайго духавенства, з польскай мовай у рэлігійным жыцці, з'яўляецца ненармальнай [374, s. 322].

Шчырым, добрым і справядлівым быў ён да беларусаў, да іх рэлігійных і нацыянальных праблем.

У першыя месяцы свайго пастырства а. Юры Матулевіч запісаў у сваім дзённіку: «Бачу, што мушу як найхутчэй вывучыцца па-беларуску». Аднак палітычная сітуацыя і хваравіты нацыяналізм у дыяцэзіі перашкодзілі ажыццяўленню гэтай задумы. Затое заставаўся ён надзейным абаронцам беларускай мовы ў тых касцёлах, дзе яна ўжо ўжывалася [47, s. 21].

Свой погляд на беларускія праблемы біскуп а. Юры Матулевіч папулярна выказваў, як у вуснай, так і пісьмовай форме. Былі яны адназначнымі, пра што яскрава сведчаць шматлікія факты. Так, пасля гутаркі з а. Андрэем Цікотам (гутарка пра пашырэнне закону а. марыянаў і магчымасці заснавання беларускага марыянскага дому) а. Юры Матулевіч занатаваў у сваім дзённіку: «Я сказаў (яму), што беларускаму адраджэнскаму руху ня буду супраціўляцца, нават буду яго падтрымліваць, каб ён не зышоў на дрэнны шлях... Я дадаў, што нацыянальнасьці мяне не абыходзяць, але буду падтрымліваць іхнюю працу з наступных прычынаў: (1) Бачу, што

беларускі народ цёмны, ня знае катэхізму, ня ўмее спавядацца. Найлепш ён навучыцца гэтых рэчаў, калі яго будуць вучыць на роднай мове. (2) Беларусы адраджаюцца, ажываюць, узьнімаюцца, і калі сьвятары і каталіцкія сьвецкія людзі не накіруюць гэты рух на належны шлях, дык ён выкалеіцца і пойдзе супраць Царквы. (3) Заданьнем Царквы ня ёсьць навучаць моваў, але на зразумелай для людзей мове вучыць таго, што патрэбнае для збаўленьня. (4) Беларусы, усьвядоміўшыся, будуць пасьля абвінавачваць Царкву, калі б тая старалася іх дэнацыяналізаваць. Нам павінны таксама ляжаць на сэрцы беларусы праваслаўныя і тыя, што былі раней ўніятамі. Да іх мы можам толькі наблізіцца, абвяшчаючы Божае слова на беларускай мове. Вось гэта сьвятары беларусы павінны ўважаць за свой абавязак і пакліканьне» [163, с. 9].

Прарочыя па сутнасці словы архібіскупа а. Юры Матулевіча былі выкладзены а. Адамам Станкевічам у рэдакцыйным артыкуле «Аб патрэбе роднага духавенства»: «Калі беларускі народны рух будзе далей разьвівацца і, калі варункі рэлігійнага жыцьця беларусаў-каталікаў ня зьменяцца на больш нармальныя, – у недалёкай будучыні паўстане ў нашым краі вялікая небясьпека для Касьцёла, бо сьвядомыя беларускія каталікі, бачачы спасярод сябе чужое мовай і духам, і варожае да іх духавенства, адвернуцца і ад яго і ад Касьцёла» [327, № 5, s. 1]. І біскуп а. Юры Матулевіч у сваёй душпастарскай працы рабіў усё магчымае, каб кірункі рэлігійнага жыцця беларусаў-каталікаў змяніліся на больш нармальныя, каб не збылося папярэджванне адносна чужога духавенства і Касьцёла ў гэтым краі.

У лісце да кардынала Гаспарры ён пісаў: «Калі на мяне рабілі націск, каб я быў супраць беларусаў, тады я адкрыта заявіў: няхай не вымагаюць ад мяне таго, каб прыцясняў і прасьледаваў у сьвятароў няпольскае нацыянальнасьці тое, што бачу хвалёным і ўзнагароджаным у сьвятароў палякаў; як пастар я павінен быць аднолькава справядлівым для ўсіх, бо аднолькава я ёсьць вінаватым для ўсіх» (ліст ад 22.04.1924 г.) [218].

«Біскуп Матулевіч, – пісаў а. Адам Станкевіч, – прадусім не спраціўляўся, а прыняў да ведама тое, што ў многіх мясцох яго дыяцэзіі, асабліва там, дзе пачаў біскуп Ропп, адбываліся беларускія казаньні. Усе пачынаньні ў гэтай справе свайго папярэдніка прызнаў ён і для сябе за абавязковыя» [385, s. 124]. Такім чынам, беларускія казаньні ў Браслаўшчыне і Дзісненшчыне працягваліся ў наступных гадах: а. І. Бобіч (1917 – 1920), М. Борык (1925 – 1927) – у Ідальцы, а. В. Шутовіч – у Барадзенічах (1917 – 1927), а. М. Пятроўскі (1917 – 1930), а. З. Якуць (1917 – 1924) – у Друі, Шаркаўшчыне, Я. Жук – у Пагосце (1921 – 1924), а таксама ў Германавічах, Іказьні, Далёкіх, Ёдах, Баравых, Навалацы, Удзяле [385, s. 124]. На з’ездзе дэканаў, які праводзўся біскупам 18-20 жніўня 1919 г., была прынята пастанова аб тлумачэнні дзецям беларусаў катэхізму на іх мове для лепшага зразумення.

12 – 13 ліпеня 1921 г. у Вільні з дазволу біскупа адбыўся з'езд беларускага каталіцкага духавенства. Арганізатарамі выступілі беларускія святары У. Талочка, А. Станкевіч, І. Бобіч. Вынікам з'езда было стварэнне арганізацыі беларусаў-каталікоў «Сьветач», але арганізатарам было адмоўлена ў рэгістрацыі і легітымнасці «Сьветачу»і далейшае яе існаванне было забаронена.

З прыхільнасцю біскуп Юры Матулевіч адносіўся да Беларускай хрысціянска-дэмакратычнай партыі (БХД). «Беларускае адраджэньне агулам, а тым больш рух хрысьціянскі ў душы яго знаходзіў шчырую сімпатыю і спогад. Будучы аднак застрашаным польскімі нацыяналістамі, у адносінах да беларускай справы быў даволі асьцярожны, але заўсёды шчыры і глыбока справядлівы», – пісаў а. Адам Станкевіч [386, s. 156]. Але, нягледзячы на гэта, сваёй біскупскай воляй а. Юры Матулевіч даў дазвол беларусам-каталікам праводзіць беларускамоўныя набажэнствы ў касьцёле святога Мікалая ў Вільні. Ім жа ўпершыню ў гісторыі Віленскай дыяцэзіі быў зроблены смелы крок у развязванні праблемы духоўнага дазволу (апрабаты) на выданне беларускай рэлігійнай літаратуры. Ужо ў 1921 – 1922 гг. выйшлі з друку з біскупскай апрабатай «Нядзеляшнія Евангеліі і Навукі» у трох частках на беларускай мове а. Ільдэфонса Бобіча. Дзякуючы біскупу Юры Матулевічу ў шматлікіх парафіях усталавяўся такі парадак набажэнстваў, які даваў магчымасць чаргаваць у будні і святы беларускамоўныя і польскамоўныя набажэнствы. Дзесяткі беларускіх святароў мелі магчымасць працы сярод свайго народу.

Дзякуючы віленскаму біскупу, выпала магчымасць а. Адаму Станкевічу пакінуць Драгічын, куды яго накіравалі пасля вучобы ў духоўнай рымска-каталіцкай акадэміі і перабрацца ў Вільню. Тут, працуючы сярод свайго народу, а. Адам у хуткім часе стаў каардынатарам усяго беларускага хрысціянскага руху. Дарэчы, у 1921 г., дзякуючы біскупу, у Віленскай дыяцэзіі атрымаў парафію (Жодзішкі) а. Вінцэнт Гадлеўскі, вядомы беларускі рэлігійны і грамадскі дзеяч. Факты гэтыя гавораць пра прыхільную да беларускіх святароў кадравую палітыку біскупа а. Юры Матулевіча. Не быў ён і супраць таго, каб яго памочнікам (біскупам-суфраганам) быў прызначаны беларускі святар. На гэтай праблеме варта спыніцца больш падрабязна.

Пасля прызначэння а. Юры Матулевіча, палякі дамагаліся яго памочнікам зрабіць паляка. Сярод магчымых кадыдатаў часта называлася імя кс. канонiка Карла Любянца, каплана вельмі руплівага, шчырага патрыёта і паважанага польскай грамадскасцю. Яго кандыдатуру падтрымлівалі польскія дзяржаўныя ўлады. Інакш да яго аднёсся а. Матулевіч: ён яго шанаваў, але абвінавачваў у паланізацыйнай дзейнасці. Апостальскі нунцый Рацці з гэтай нагоды пісаў, што прызначэнне кс. К. Любянца польскі ўрад будзе вітаць авацыямі, але ў дадзенай сітуацыі варта мець на ўвазе, між іншым, незадаволенасць беларусаў і літвінаў, асабліва ксяндзоў, яго паланізацыйнай дзейнасцю, а таксама рэакцыю кс. Ю. Матулевіча, які прыме яго ў духу паслухмянства, але не мае ён і не будзе мець да яго даверу, што можа стварыць непатрэбны дуалізм у кіраўніцтве дыя-

цэзіі [403, s. 33 – 34]. Паводле польскага даследчыка, кандыдатамі самога біскупа Матулевіча былі кс. Антон Чаплінскі з Варшаўскай архідыяцэзіі і ксёндз канонік Ян Ушыла [403, s. 33].

У 1919 г. біскуп Матулевіч прасіў апостальскага візітатара а. А. Рацці аб прызначэнні ў Вільню біскупа-суфрагана паводле паходжання беларуса. Так, а. Адам Станкевіч сцвярджае, што «ведаючы проста безгранічную справядлівасьць біскупа Юрага, весьці гэтыя можна цалкам прыняць за праўду» [385, s. 124]. Справа беларускага біскупа-суфрагана была зноў парушана пры гутарцы з прадстаўніком Лігі Народаў Узквана, які 20.03.1921 г. наведаў біскупа а. Юры Матулевіча паводле доручэння нунцыя Рацці. Калі субяседнік засумняваўся ў патрэбе беларускага біскупа і параіў не ініцыяваць яго вылучэнне, а. Матулевіч адказаў: «А дзе ж нам іх падзець?.. Гэтая зямля заселена ў большай частцы беларусамі; І дзе ж яшчэ, як не каля каплана-беларуса, яны будуць адчуваць сябе сярод сваіх» [382, s. 232].

Але, нягледзячы на ўсе намаганні а. Юры Матулевіча, яго памочнікам быў прызначаны былы біскуп кс. Казімір Міхалькевіч. З нагоды яго намінацыі а. У. Талочка пісаў, што невядома, наколькі істотна бралі пад увагу кандыдатуру а. Фабіяна Абрантовіча, былога рэктара духоўнай семінарыі ў Мінску. На тры вакансіі – прадстаўнікі ад трох народаў (літоўцы, палякі, беларусы) трэба было дамагацца, каб адна з іх дасталася а. Ф. Абрантовічу, паважанаму нават у польскіх колах [348, s. 5].

Зразумела, чаму перавага была аддадзена біскупу К. Міхалькевічу, і тым не менш, віленская капітула выразіла хваляванні з нагоды намінацыі другога біскупа літоўскай нацыянальнасці. Узгадала апостальскаму візітатару непрыхільныя адносіны да палякаў з боку Жмудскага біскупа Францішка Карэвіча і Магілёўскага архібіскупа Вінцэнта Ключынскага, асцерагаючыся, што такое можа здарыцца і з біскупам Юры Матулевічам [403, s. 25]. Незразумелым тут застаецца адно: чым быў выкліканы такі недавер з боку капітулы, нягледзячы на ўсю прыхільнасць кс. К. Міхалькевіча да польскасці?..

Варта было б яшчэ звярнуць увагу на адносіны да а. Юры Матулевіча польскіх палітычных колаў і, асабліва, функцыянераў Польскай народнай партыі (эндэкі), сярод якіх было вельмі шмат прадстаўнікоў рымска-каталіцкага духавенства. Адам Станкевіч пісаў: «Польскі нацыяналізм, прывыкшы бачыць Касьцёл Каталіцкі ў нашым Краі, як аружжа польскасьці, пеніўся са злосьці на біскупа і станавіў яму штораз труднейшыя, штораз дзічэйшыя перашкоды ў ягонай пастарскай працы» [385, s. 120]. У польскім перыядычным друку зачасьцілі абвінавачванні і нападкі на біскупа літвіна а. Юрыя ў тым, што ён «стварыў тып ксяндза-беларусіна абсалютна незнанага перад кс. Ю. Матулевічам з элементаў найнебеспячнейшых, дэмагагічных, падшытых бальшавізмам» («Rzeczpospolita», 1921, № 80), а таксама спрыяў літоўскаму і беларускаму руху, што стала пагражаць цэласці Рымска-каталіцкага касцёла і польскай дзяржаўнасці («Dziennik Wielenski», 1924, № 186; 1925, № 58, № 109; «Gazeta Warszawska», 1924 ад 16.08; 1924, № 81). На падставе такіх выпадаў кс. Антон Зянкевіч зрабіў

высновы, што віленская эндэцыя беспадстаўна зняславіла біскупа Матулевіча не толькі як грамадзяніна Польшчы, але і як рымска-каталіцкага біскупа, дыскваліфікуючы яго як пастыра няздольнага да выхавання каталіцкасці і маралі сярод падначаленага духавенства і вернікаў [405].

Палітычны куратар Віленшчыны ад Польскага ураду дэлегат В. Роман 19.05.1923 г. характарызаваў дзейнасць біскупа, як мэтанакіраванае і свядомае выцясненне польскасці з касцёла, аслабленне польскіх палітычных і культурных уплываў на карысць літоўскіх і беларускіх элементаў, якія прызнаваў у якасці аўтахтанічных і праўных краю. З пазіцыі польскіх дзяржаўных інтарэсаў, такі біскуп не можа заставацца надалей у Вільні, бо як літоўскі патрыёт не можа заставацца абыякавым да польска-літоўскага канфлікту [341, s. 209].

Такія абвінавачванні патрабавалі жорсткай барацьбы. Тут важна адзначыць, што біскуп Ю. Матулевіч прадоўжыў і ўшанаваў традыцыі сваіх папярэднікаў: прытрымліваўся таго, што было зроблена ў рэлігійна-нацыянальных пытаннях да яго, як таго патрабавалі час, здаровы розум, і ўніверсалізм Каталіцкага Касцёла.

Канкардат 1925 г. між Апостальскай Сталіцай і Польшчай спрыяў яшчэ большаму абвастрэнню і супрацьстаянню між біскупам і польскімі ўладамі з духавенствам. Айцец Адам Станкевіч піша, што «Біскупу Матулевічу гэты Канкардат адкрыў магчымасьці, якіх ён баяўся і стараніўся. Для яго было ясным, што апіраючыся на Канкардаце цывільныя ўлады польскія будуць яшчэ больш, як раней, рабіць націск у кірунку паралізаваньня праз Касьцёл усякіх народна-рэлігійных пачынаньняў каталікоў, належачых у Польшчы да нацыянальных меншасьцяў. Для біскупа Матулевіча было ясным, што вытварыўшаеся палажэньне само праз сябе ўцягне яго як заінтарэсаванага дзеля яго касьцельнага становішча ў вір барацьбы між урадам і нацыянальнымі меншасьцямі, так-жа і ў жыцьці касьцельным. Усякай-жа барацьбы, усякага дзейнага змаганьня, біскуп Матулевіч, дзеля сьвятасьці свайго характару, стараніўся, дык дзеля гэтага летам 1925 г. прасіў сьв. Айца аб прыняцьці яго зрачэньня з Віленскай сталіцы...» [385, s. 147].

Просьба яго аб вызваленні з біскупскай пасады, пасля угавораў застацца, была прынятай адначасова з прысваеннем яму тытула архібіскупа.

Варта адзначыць, што некаторыя артыкулы Канкардату сталі прычынай разрыву дыпламатычных адносінаў Літоўскага ўраду з Ватыканам. Каб справу нейкім чынам улагодзіць з Літвой папа рымскі паклікаў архібіскупа Матулевіча ў якасці апостальскага візітатара Літвы з яго рэзідэнцыяй у г. Коўна. 7.12.1925 г. новы апостальскі візітатар прыступіў да выканання сваіх абавязкаў.

Памёр архібіскуп а. Юры Матулевіч у Коўна у 1927 г., памёр у святасці, якую прызнавалі нават яго ворагі. Ад беларусаў, у час пахавання, прамаўляў Вацлаў Ластоўскі: «Раней біскупы і адміністратары Віленскай дыяцэзіі не давалі апрабаты на беларускія катэхізмы і богаслужбовыя кнігі. Рабілі перашкоды пробашчам ў навучаньні парафіянаў у іх роднай мове....

Айцец Юры Матулевіч не адмаляў, што «прыйшоў на гэтую біскупскую пасаду, каб служыць справе веры, а не польскаму імперыялізму, не падзеля таго, каб аўтарытэтам сваім і Каталіцкага Касьцёла падтрымліваць панаваньне польскіх феадалаў над мясцовым беларускім і літоўскім сялянствам, як то рабілі яго папярэднікі...» [365].

На смерць біскупа адной з першых адгукнулася «Беларуская Крыніца»: «Сьв. памяці Яго Эксцэленцыя Матулевіч умеў быць справядлівым да ўсіх народнасцей у нашым краі. Быў ён такжа справядлівым і да нас Беларусаў. Дык нічога дзіўнага, што сьмерць яго сумным жалем спавіла і беларускія сэрцы і не адну шчырую сьлязу выціснула. Усё на сьвеце мінае і забываецца. Ня гінуць аднак ніколі сьляды праўды, дабраты і справядлівасьці – яны ў памяці людзкой застаюцца вечна» [321, № 6, ad 4 lutaha]. У чарговым нумары «Беларуская Крыніца» змясціла артыкул пад назвай «Водгук сьмерці сьв. памяці арцыбіскупа Матулевіча»: «...Але хто ж быў каторы аб нас Беларусах, запомненых у чысцы нашых бедаў, нядоляў, цярпеньняў, мукаў, успомніў і падаў нам руку, назваў нас людзьмі, прызнаваў нам права да свабоды, да жыцьця, да шчасьця... Гэтым чалавекам быў сьв. Памяці Арцб. Матулевіч... Запішам Тваё імя ў нашых летапісах і сэрцах нашых і мы Беларусы, бо ты хацеў і працаваў над тым, каб наш народ быў і каб быў вялікім верай, надзеяй і міласьцяй да Бога...» [321, № 7, ad 11 lutaha].

Толькі гэты невялікі пералік добрых спраў а. Юры Матулевіча заслугоўвае таго, каб беларусы згадвалі пра яго з цёплынёй, пашанай і любоўю.

Адам Станкевіч пісаў, што «апрача сьвятасьці жыцьця, адзначаўся ён вялікім розумам прыродным, а такжа вялікай інтэлігенцыяй набытай. Быў гэта выбітны тэолаг, філосаф, сацыёлаг. Словам, быў гэта чалавек вялікай сьвятасьці і веды» [385, s. 120 – 121].

Пасля адыходу Ю. Матулевіча ў кнізе пратаколаў Віленскай капітулы з’явіўся надпіс: «Кожны адчуваў у біскупе столькі мудрасьці і яснага розуму, столькі спагады і супакою, столькі разуменьня ўва ўсім і сардэчнасьці, што адыходзіў з уражаньнем незвычайнага духу вялікага чалавека. Колькі ж біскуп Матулевіч пры такіх выдатных якасьцях розуму і сэрца мог бы зрабіць у нашай дыяцэзіі, калі б ня той няшчасны летувіскі і беларускі шавінізм» [163, с. 24].

У 1953 г. быў распачаты працэс беатыфікацыі а. Юры Матулевіча, які з поспехам завершаны 28.06.1987 г. Папам Рымскім Янам Паўлам II.

3.3.9. Адносіны да беларускага пытання грэка-каталіцкіх іерархаў

Айцец Андрэй Шаптыцкі, мітрапаліт Украінскай Грэка-каталіцкай Царквы з асаблівай цікавасцю адносіўся да беларускай гісторыі, культуры, нацыянальнага адраджэння і памкненняў народу да стварэння сваёй

царквы. Такой царквой на думку многіх беларускіх нацыянальных дзеячаў магла б стаць Грэка-Каталіцкая альбо адроджаная Уніяцкая Царква. І гэтая ідэя з вялікай прыхільнасцю была сустрэта а. мітрапалітам А. Шаптыцкім.

Нагадаем, што Папа Рымскі Леў XIII 17 снежня 1900 г. прызначыў а. Андрэя мітрапалітам Галіцкім, архіепіскапам Львоўскім і епіскапам Камянец-Падольскім, а ў лютым 1907 г. папа Пій X надаў адмысловае патаемнае ўпаўнаважанне мітрапаліту да ўнійнай працы сярод вернікаў усходняга абраду ў Расійскае Імперыі.

Паводле ўспамінаў Антона Луцкевіча, першы, хто з беларускіх адраджэнцаў звярнуўся да Львоўскага ўладыкі Украінскай Царквы, быў Іван Луцкевіч: «Малады пачынальнік сучаснага беларускага руху зразу вельмі блізка зышоўся з архіўладыкай... Мітрапаліт горача прыняў да сэрца ўсё тое, што даведаўся аб першых спробах працы на грунце беларускага адраджэньня – перадусім як украінец. Але былі яшчэ і два асаблівыя мамэнты ў гэтай шчырай прыхільнасьці мітрапаліта да беларусаў і іх прадстаўніка. Такімі злучаючымі мамэнтамі былі: зацікаўленасьць археалёгіяй, якая роўна захоплівала архіўладыку і яго госьця, а также ідэя стварэньня беларускае нацыянальнае царквы Уніі, якая лунала ў галовах беларускіх адраджэнцаў і была натуральна вельмі блізкая Галаве Уніяцкае Царквы» [144, с. 371]. На наступных сустрэчах была выпрацавана цікавая задума: на падставе зямельнай рэформы П. Сталыпіна стварыць Парцэляцыйнае таварыства для набыцця зямлі для беларускіх і ўкраінскіх сялянаў-уніятаў у мэтах пашырэння грэка-каталіцкага абраду. Мітрапаліт быў не супраць фінансаваць праект, але, як згадвае А. Луцкевіч, «дзякуючы інтрыгам польскіх абшарнікаў Сталыпін адмовіўся зацвердзіць праектаванне парцэляцыйнага таварыства».

Наступным крокам а. Андрэя, у якім былі зацікаўленыя беларусы, быў праект заснавання вышэйшай багаслоўскай школы ў Львове для ўкраінцаў і беларусаў, але і тут польскія біскупы ў Вене і ў Рыме паднялі такі супраціў, што і гэты праект ажыццявіць не ўдалося [209, № 63, с. 7].

У 1908 г. а. А. Шаптыцкі адведвае інкогніта Беларусь. «Невялікі тагачасны актыў у Вільні сустрэў мітрапаліта вельмі радасна. Незвычайны госьць сваёй высокаю культураю і глыбокаю ідэйнасьцю збудзіў да сябе ўва ўсіх шчырую любоў і пашану. Ён адведаў рэдакцыю «Нашай Нівы» і іншыя беларускія ўстановы» [209, № 63, с. 7]. А пасля з Іванам Луцкевічам а. Андрэй падарожнічаў у Мінск і на Случчыну на сельскагаспадарчую выставу.

З вялікай пашанай да мітрапаліта адносілася рэдакцыя беларускай газеты «Гоман», і ў прыватнасці сам рэдактар – Вацлаў Ластоўскі. На старонках газеты не аднойчы змяшчаліся артыкулы, прысвечаныя а. Андрэю. Так, у адным з нумароў з'явілася кароценькая паведамленне мітрапаліта: «Для Вас, Браты, выдаю гэту кніжачку ў роднай Вашай мове. У ёй

выложаны і выясьнены ўсе праўды сьвятой каталіцкай веры, за каторую дзядоў Вашых мучылі... І гэта кніжачка прычыніцца – дасьць Бог – да зьліжэньня той радаснай хвілі, у каторай увесь беларускі народ уваскрэсьне да новага Божага жыцьця» [304]. Праўда, рэдакцыя, чамусьці, не падала назвы гэтай кніжачкі ў роднай мове. Нагадаем, што пры выдавецтве газеты «Гоман» была выдадзена ў гэты час кніжачка Баляслава Пачобкі «Сьвяты Ёзафат Кунцэвіч» (Вільня, 1916).

«Андрэй Шаптыцкі – чалавек высокай культуры, энергічны, з вялікай ініцыятывай, які аказваў як ўсяму ўкраінскаму дзелу, так і справе нацыянальнага касцёлу ўкраінцаў – уніі непамерна вялікую паслугу. Асабліва цікавіўся мітрапаліт Беларусею, каторая ў справах прыслухоўваецца яго. Мітрапаліт аб’ехаў значны кусок нашага краю, стараючыся пазнаць тутэйшыя настроі, пераканацца, ці жыве ў народзе памяць пра ўнію» [343, № 39, 27 czerwienia, s. 2].

Чарговы артыкул у «Гомане» быў змешчаны ў сувязі з арыштам мітрапаліта расійскімі ўладамі і чуткамі пра яго заўчасную смерць: «Мітрапаліт, чым дуж, стараўся памагаць беларусам, друкуючы ў Львові беларускія кніжкі, адкрыўшы беларускі аддзел у ўфундованым ім жа ўкраінскім нацыянальным музеі, паддзержываючы беларускіх эмігрантаў... Становішча, якое гэты «некаранаваны кароль Украіны занімаў у Ўкраінскім нацыянальным руху, прыхільнасць яго да беларускай справы і пляны шырэнне Уніі ў межах Расеі – усё гэта вызвала ў расейскіх урадавых кругах дзікую нянавісць да Мітрапаліта...» [343, № 62, ад 15 верасьня, с. 2].

Новыя сустрэчы мітрапаліта з беларусамі адбыліся ў Пецярбургу толькі пасля яго вызвалення з Суздальскага манастыра ў сакавіку 1917 г. З мітрапалітам у Пецярбургу тады сустракаліся беларускія дзеячы, семінарысты і багасловы з Рымска-Каталіцкай духоўнай акадэміі. Так Адам Станкевіч пісаў: «У той час, будучы студэнтам Духоўнай Каталіцкай Акадэміі ў Петраградзе я, а таксама і той гурток студэнтаў беларусаў, да якога я належаў, вельмі цікавіўся беларускаю справаю ўвогуле, гісторыяй Беларусі, гісторыяй беларускае культуры і, што з гэтым звязана, гісторыяй рэлігійнай Уніі ў Беларусі ды яе гістарычным уплывам як для мінулага, так і для сучаснасці Беларусі. Ніколі не забудуцца тыя часы, калі Мітрапаліт Шэптыцкі, ўжо не як зняволены, а як магутны валадар ідэі, з цэнтру Расеі прыехаў у Петраград. Украінцы ды беларусы, бяз розніцы ў веры ды перакананьнях, разам, са слязьмі на вачах, сустракалі яго на вакзале ды шчыра віталі. Ад імя беларусаў вітаў тады Мітрапаліта наш прафесар Бр. Шыпіла. Выявілася, што нашая любоў да Мітрапаліта, якога мы ня бачылі раней ніколі ў вочы, была ўзаемнаю. Пасяліўшыся ў Петраградзе (здаецца ў архіепіскапскім палацы на Фантанцы) і ведаючы, як пазней казаў Мітрапаліт, што ў Акадэміі ёсць беларусы, пажадаў з імі пабачыцца. Адведаў тады Мітрапаліта цяперашні а. В. Гадлеўскі ды размаўляў з ім пра Ўнію ў Беларусі і пра беларускую народную абрадавасць, закліка-

ючы праз Гадлеўскага нас усіх да вытрываласці ды творчай працы на роднай беларускай ніве» [232].

Пра гэтыя сустрэчы пакінуў свае ўспаміны і а. В. Гадлеўскі: «Мітрапаліт цікавіўся беларускаю справаю і пытаўся пра той рух, які распачаўся пасля рэвалюцыі. Я паведаміў яму пра з'езд беларускіх дзеячоў, які адбыўся ў Мінску, казаў пра народны рух, які пачаўся сярод сялянства ды вайскоўцаў. Яго Эксцэленцыя дэталёва цікавіўся ўсімі праявамі таго руху. Урэшце Мітрапаліт перайшоў да справы ўніі ды запытаўся, ці магчымае ў Беларусі пашырэньне ўніі і калі б яно магчымае было, то якія захады былі б найлепшымі для гэтае святой ідэі – каб усе былі адно – здзейсніліся ў жыцці. Адказаў, што справа ў нас даволі цяжкая, бо расейскі ўрад пасеяў страшэнны антаганізм паміж беларусамі праваслаўнымі ды каталікамі; гэты антаганізм месцамі перайшоў у поўную нянавісць адной часткі народу да іншай; зараз, дзякуючы народнаму беларускаму руху, адна частка народу пачынае пазнаваць іншую і, пазнаючы, пачынае збліжацца з іншай. Гэтае збліжэньне на нацыянальнай глебе можа прывесці і да збліжэньня на рэлігійнае глебе, але толькі тады, калі нацыянальнае ўсведамленьне абдыме шырокія колы народу ды інтэлігенцыі. Урэшце ў нас не разумеюць самога слова «унія» – так паблыталіся рэлігійныя ўяўленьні ды стасункі. А на гэтае патрэбны яшчэ пэўны час. Паразмаўляўшы яшчэ пра нашыя супольныя справы, мы развіталіся. Колькі вялікіх думак хавалася ў тых пытаньнях Мітрапаліта і колькі было разуменьня для нас, беларусаў! Зыходзячы, я ўсім сэрцам зайздросціў украінцам і разважаў, чаму беларусы ня маюць такога Бацькі» [38].

Мітрапаліт а. Андрэй меў вельмі шмат прэтэнзій як з боку расійскіх, так і з боку польскіх ўлад, асабліва пасля абвяшчэння незалежнасці Польшчы. Галоўнай прычынай нападкаў на Грэка-каталіцкую Царкву і яе кіраўніка было нежаданне польскай грамадскасці, чыноўніцтва і польскага рымска-каталіцкага духавенства бачыць асновы нацыянальных цэркваў у беларускага і ўкраінскага народаў. Польскае духавенства прэтэндавала быць адзіным прадстаўніком (фарпостам) каталіцтва на ўсходніх тэрыторыях і дзяліць гэтую тэрыторыю з іншымі народамі і веравызнаннямі не збіралася [160, с. 20 – 34, 73 – 132]. Мітрапаліт не аднойчы выступаў у якасці абаронцы перад Апостальскай Сталіцай правоў украінцаў і беларусаў. Пасля свайго першага падарожжа ў 1908 г. ён дакладна праінфармаваў Папу Рымскага аб рэлігійным становішчы беларусаў. А ў 1917 г. папа Бенедыкт XV асабіста запатрабаваў інфармацыю пра Беларусь і Ўкраіну, і такая інфармацыя была мітрапалітам дасланая [47, № 64/65, с. 13].

Пасля абвяшчэння Беларускай Народнай Рэспублікі да мітрапаліта з просьбай аб дапамозе ў адраджэнні беларускай Царквы звярнуўся Лявон Дубейкоўскі як упаўнаважаны прадстаўнік ураду: «У імя добрага і набожнага Беларускага народу, маю пакорна прасіць Вас, Ваша Эксцэ-

ленцыя, дапамагчы нашаму шматпакутнаму народу ў яго святой рэлігійнай справе – ва ўваскрасенні нанава забароненага калісьці праз Маскалёў старажытнага Уніяцкага парадку. Народ нястомна яшчэ чакае перамен і спявае старасветскую сваю песню: Святы Божа, Святы Моцны, Святы Несмяротны, памілуй нас!» Ліст ад 14.05.1920 [80].

І неўзабаве ў 1923 г., мітрапалітам а. Андрэем была адноўлена беларуская каталіцкая епархія ўсходняга абраду ў Мінску, але ў сувязі з антырэлігійнымі праследаваннямі прызначыць туды кіраўніка было немагчыма [47, № 64/65, с. 7].

Час шмат што не дазволіў здзейсніць мітрапаліту а. Андрэю, але яго прыязныя адносіны да беларускага народу аставаліся ўвесь час моцнымі і шчырымі ды выяўляліся заўсёды, калі толькі для гэтага здаралася нагода. Пасля смерці Івана Луцкевіча прыязную перапіску з мітрапалітам прадаўжалі Антон Луцкевіч і а. Ул. Талочка. Дзверы Грэка-каталіцкай Багаслоўскай акадэміі ў Львове былі заўсёды адчынены для беларусаў. На жаль толькі два беларусы выкарысталі гэтую магчымасць студыяў, бо адтуль было вельмі цяжка вярнуцца на працу ў беларускія парафіі. Аднак пры добрай волі самых кандыдатаў мітрапаліт даваў стыпендыі яшчэ на дадатковыя студыі ў Інсбрук і гэта значна аблягчала магчымасці знайсці працу ў беларускіх парафіях [209, № 63, с. 8].

З прыхільнасцю да беларускасці адносіліся і тыя грэка-каталіцкія епіскапы, якія былі высвечаныя на епіскапаў мітрапалітам а. Андрэем. Так, 23 верасня 1914 г. у Кіеве на пасаду епіскапа Луцкага быў тайна высвенчаны а. Іосіф Бацян, а на сінодзе Расійскай ГКЦ у Петраградзе 29 – 31 мая 1917 г., які быў арганізаваны мітрапалітам, манах-студыт а. Леанід Фёдараў быў ім прызначаны экзархам Грэка-каталіцкай Царквы ў Расіі.

У 1917 г. епіскап І. Бацян наведаў Беларусь: быў у Вільні, Жыровічах, Наваградку, Слоніме і іншых гарадах; наладжваў кантакты з беларускімі святарамі, пры нагодзе прамаўляў да народу на беларускай мове [47, № 64/65, с. 8].

З прыязнасцю да беларусаў і іх нацыянальных патрэбаў ставіўся расійскі экзарх а. Леанід Фёдараў. У студзені 1910 г. а. Л. Фёдараў наведаў рэдакцыю часопіса «Наша Ніва» у Вільні і пазнаёміўся з братамі І. і А. Луцкевічамі і А. Уласавым. Усе трое зрабілі на яго сама вялікае ўражанне сваёй энергіяй і самаадданасцю справам уніі: пры адсутнасці добрых памочнікаў, яны працавалі цэлымі днямі, і прытым з вялікай асцярожнасцю, бо малейшая памылка выклікала рэпрэсіі з боку ўладаў і супрацьдзеянне палякаў. Паступова справа Уніі набывала сабе новых прыхільнікаў сярод лацінскага духавенства, якое не забылася пра сваё беларускае паходжанне [29, с. 146]. Меў сустрэчы і гутаркі а. Леанід і з беларускімі каталіцкімі святарамі. Вельмі добра адклікаўся пра некаторых: «Сапраўдныя памочнікі – святары беларусы, якія хоць зараз гатовыя прыняць усходні абрад (Эдуард Юневіч, Люцыян Хвецька, Антон Неманцэвіч)

і часткова літоўцы (Міхаіл Бугеніс). Гэта літаральна «обращённые» да нашага вобраза думак, асягнуўшы розумам усю шкоду лацінізацыі» [29, с. 458]. У 1921 г. па запрашэнні магілёўскага дэкана а. Іосіфа Белагалова-га экзарх наведаў г. Магілёў, прымаў удзел у святкаванні ў гонар святога Антона Падуанскага, быў цэнтральнай фігурай усіх урачыстасцей. Айцец Леанід Фёдараў праводзіў набажэнствы, гаварыў казанні, сустракаўся з беларускай інтэлігенцыяй. Найбольш экзарха ўразіла тое, што як католікі, так і праваслаўныя сустракалі яго з вялікай пашанай і з радасцю «унія вярнулася». На набажэнствах прысутнічалі не толькі праваслаўныя вернікі, але і праваслаўныя святары, спяваў праваслаўны хор, праваслаўны дз’як чытаў «Апостала»; у час працэсіі праваслаўныя выходзілі католікам насустрач з харугвамі і крыжамі, сцялілі па дарозе палотны і выносілі хлеб для бласлаўлення. Беларускія каталіцкія святары Александр Сак, Антон Ярмаловіч, Канцэвіч далі згоду прыняць усходні абрад [29, с. 489 – 490].

Свае высновы аб «магілёўскіх днях» экзарх выклаў у лісце да мітрапаліта а. Андрэя Шаптыцкага: «...Нужно во что бы то ни стало назначить для белоруссов в России, находящихся в губерниях Могилевской, Минской, Витебской и Смоленской и в других местах, какого-нибудь особенного *латинского* представителя, однако отнюдь не с титулом Апостольского викария, что страшно оскорбило бы православных, которые думают, что Апостольские викарии назначаются только для языческих стран. Нужно представить Св. Престолу крайнюю необходимость располячить католическую Церковь в России. Если раньше, при царском режиме, подобного рода располячивание могло быть использовано царским правительством в целях распространения схизмы, то теперь этой опасности не существует. Конечно, поляки, чтобы не лишиться своего преобладания, продолжают доказывать, что католичество держится в России только благодаря им, но теперь это только смешно. Наоборот, попытки задушить нарастающее белорусское движение могут привести к весьма печальным результатам... Для белорусских католиков должен быть свой особенный епископ. Но это должен быть не только белорус по происхождению, но и по убеждению и по своим культурным стремлениям, а также и по своим безусловно дружественным отношениям к св. Унии, который прежде всего заботился бы о восточных, а потом уже о латинянинах, ибо успех нашей миссии всецело» зависит от отношения к нам латинского клира. Единственным таким человеком является пока о. Белоголовый, и, если он не дорос до епископства, то необходимо во что бы то ни стало дать ему должность администратора белорусских епархий» [29, с. 491 – 492].

Але і такому пачыну не суджана было збыцца. Зноў жа – моцны супраціў ішоў з боку польскага духавенства, з другога боку – усё духавенства трапіла пад моцны ціск савецкай антырэлігійнай палітыкі і неўзабаве а. Іосіф Бацян, а. Язэп Белагаловы, і а. Леанід Фёдараў былі арыштаваныя бальшавікамі.

Не былі ворагамі беларускаму нацыянальнаму адраджэнню, беларускаму каталіцтву і ўніяцтву генерал ордэна а. марыянаў літовец Пётра Бучыс, які ў 1930 г. стаў біскупам усходнеславянскага абраду з рэзідэнцыяй у Рыме, а таксама а. Мікалай Чарнецкі, які ў 1931 г. папам Піем XI быў прызначаны апостальскім візітатарам усходнеславянскага абраду ў Польшчы. Але магчымасці іх у плане практычнай дзейнасці на тэрыторыі Беларусі былі вельмі моцна абмежаванымі.

Адносіны рымска-каталіцкай іерархіі ў Беларусі да беларускіх праблем самі сабою выяўляюць іх сапраўдную апостальскую сутнасць альбо, мякка кажучы, яе адсутнасць. Адна частка рымска-каталіцкага духавенства, аслепленая месіянскай ідэяй каталіцтва несла яго святло на ўсход, але гэта было польскае каталіцтва, альбо вера для палякаў, якія жылі на тэрыторыі Беларусі, Літвы, Украіны і Расіі, што стала заканамернай перашкодай пашырэння хрысціянства ў яго заходнім абрадзе на усход. Другая частка, гэтак жа аслепленая рэчыпаспалітаўскай ідэяй вялікай Польшчы, імкнулася сцвердзіць польскасць сярод няпольскіх народаў і звярнуць іх да сваёй, да польскай веры. Не віна, а бяда гэтага духавенства, што яны не бачылі сутнасці тых праблем, якія вырашаліся ў гэты час ў Беларусі, а менавіта: лёс каталіцтва ў яго сусветным маштабе, ці лёс Польшчы? Ці, усё ж такі, лёс беларускага народу? Калі б яны бачылі гэты народ, тут іншым было б каталіцтва і іншым быў бы ўзровень рэлігійнай (хрысціянскай) свядомасці. Чаму склалася так, а не інакш? – трохі іншае пытанне, якое палягае ў палітычных, сацыякультурных і эканамічных перадумовах, але, калі б гэтымі перадумовамі кіраваліся непасрэдныя Апосталы і вучні Ісуса Хрыста, дык наўрад ці хрысціянства існавала б сёння ў якасці сусветнай рэлігіі.

Трэба думаць, што там, у Ватыкане, разумелі і той факт, што Польшча з'яўляецца фарпостам каталіцтва між Усходняй і Заходняй Еўропай і гэты фарпост знаходзіцца ў надзейных руках польскага духавенства, якое трывала зацвердзіла сябе ў гісторыі ў непарыўнасці каталіцкай ідэі з польскай. Наіўна было б думаць, што такое духавенства пойдзе на палітычныя, нацыянальныя і канфесійныя ўступкі падзеля беларускасці, калі яно нават не здолела ахвяраваць сваім польскім шавінізмам падзеля хрысціянства. У Рыме вымушаны былі прызнаць фактар беларускай мовы і дапусціць яе ў дадатковых набажэнствах, але, практычна, дазвол гэты быў заблакаваны польскім духавенствам, якое ўсё зрабіла падзеля таго, каб беларуская мова ў святынях не гучала. Больш таго, Ватыкан, у хуткім часе, сам быў вымушаны ісці на ўступкі польскаму духавенству (маем на ўвазе ўмовы канкардату 1925 г.), таму што Польшча стала адзінай надзейнай апорай рымска-каталіцкай веры ў Цэнтральнай Еўропе, больш таго, там не адкідвалі і плану паходу на ўсход з каталіцкай місіяй, балазе праваслаўе, з прыходам бальшавікоў да ўлады, страціла сваё прэвілігіяванае становішча ў савецкай дзяржаве і паступова ліквідавалася.

* * *

Такім чынам, сутнасць расійскай нацыянальнай палітыкі ў адносінах беларусаў выцякала з дзяржаўных патрэбаў канчатковай русіфікацыі краю, што пацвярджалася расійскім чыноўніцтвам: «...можна і трэба пайсці насустрач беларусу, каб ён усвядоміў сябе больш беларусам і менш палякам – тады лягчэй яго будзе канчаткова русіфікаваць (беластоцкі маршалак М. Ярогін). Але большасць прадстаўнікоў расійскай грамадскасці не бачыла нават патрэбы «ісці насустрач беларусу ў гэтых мэтах».

Узровень ідэнтыфікацыі беларусаў быў не настолькі высокім, каб яны маглі бараніць свае нацыянальныя патрэбы на ўзроўні мовы ў навучальным працэсе альбо ў рэлігійным жыцці. З другога ж боку, расійская палітыка ў выкарыстанні беларускамоўнага фактару ў мэтах русіфікацыі краю кампраметавала беларусаў-католікаў і іх мову ў вачах палякаў, аўтаматычна залічвала іх у варожы (каталіцтву і польскасці) стан, чаго не было на самай справе. Менавіта гэтым можна растлумачыць пасрэдніцкую і кампрамісную пазіцыю беларускіх сялянаў-католікаў і іх імкненне пазбегнуць моўных крайнасцей і канфрантацый [267, с. 187 – 196].

У сувязі з палітыкай «распалячванне касцёла» польская мова, дазволеная ўладамі ў касцёле, стала не толькі сімвалам польскасці, але і каталіцкасці – яна набыла статус сакральнасці, чаму з поспехам спрыялі праследаванні, абмежаванні, уціскі, забароны, пакаранні і вынішчэнне ўсяго таго, што было польскім і каталіцкім. У грамадстве адбыўся відавочны моўны падзел паводле канфесійнай прыналежнасці. І хоць большасць насельніцтва, як праваслаўнага, так і каталіцкага, размаўляла на беларускай мове, але мова гэта не ўспрымалася ні ў якасці сваёй нацыянальнай мовы, ні ў якасці мовы набажэнстваў.

У якасці супраціву рымска-каталіцкага духавенства расійскай палітыцы, найбольш характэрным было сцвярджэнне польскасці ва ўсіх сферах сацыякультурнага працэсу пасярод каталіцкага насельніцтва на тэрыторыях, прылягаючых да Расійскай імперыі.

Сярод вялікай арміі каталіцкага духавенства знаходзіліся і такія пастыры, для якіх лёс беларускага народа не быў абыякавым – і такія заслугоўваюць найбольшай павагі. Да іх належалі: біскуп-суфраган Магілёўскай архідыяцэзіі, прэлат Сцяпан Данісевіч, біскуп Віленскай дыяцэзіі Эдвард дэ Роп, біскуп Ковенскай Рымска-каталіцкай дыяцэзіі Францішак Карэвіч, архібіскуп Віленскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі блаславёны а. Юры Матулевіч, мітрапаліт Грэка-каталіцкай Царквы а. Андрэй Шаптыцкі і некаторыя іншыя, дзейнасць якіх была ў меншай ступені звязана з беларускімі праблемамі.

РАЗДЗЕЛ 4

БЕЛАРУСКАЕ КАТАЛІЦКАЕ ДУХАВЕНСТВА Ў ПРАЦЭСЕ ФАРМАВАННЯ СВЕТАПОГЛЯДНЫХ АСНОЎ

4.1. Нацыянальная ідэнтыфікацыя ў асяродку рымска-каталіцкага кліру

Працэсам этнічнай і нацыянальнай самасвядомасці, іх структуры, тыпалогіі, механізму самаідэнтыфікацыі прысвечаны шэраг публікацый, як замежных, так і айчынных даследчыкаў [35; 200; 234; 242; 287; 302; 381]. У агульным аспекце праблемы варта звярнуць увагу на той фактар, што «этнанацыянальная ідэнтыфікацыя не толькі суседнічае ў часе і прасторы, але і ўзаемадзейнічае з канфесійнай ідэнтыфікацыяй» [10, с. 34], больш таго, яна можа выцякаць, альбо атаясамлівацца з ёю. Такі фактар звычайна абумоўліваецца шэрагам прычын, сярод якіх найбольш істотнымі з'яўляюцца: а) рэлігійныя і этнічныя супольнасці людзей як найбольш устойлівыя ў гістарычным працэсе, б) хрысціянская рэлігія сваёй універсальнасцю арганічна ўплецена ў сацыякультурны кантэкст хрысціянскіх народаў, в) этнанацыянальныя і рэлігійныя ўяўленні і перакананні глыбей іншых кампанентаў светапогляду ўвасоблены ў духоўна-культурнай парадыгме народаў [10, с. 34].

Без сумнення, у той ці іншай ступені згаданыя прычыны мелі непасрэднае дачыненне да беларускага этнасу. Наколькі беларуская праблематыка была апраўданай, могуць пацвердзіць статыстычныя дадзеныя паводле этнічнага і канфесійнага складу насельніцтва. Улічваючы супярэчлівы характар афіцыйных крыніц з перапісу звернемся да сучасных даследаванняў: «Колькасць каталікоў у канцы XIX ст. пераважала толькі ў Віленскай губерні. У 1897 г. каталікі складалі большасць у Віленскім павеце – 65,5 %, у Лідскім – 62,5 %, у Ашмянскім – 56,7 %, у Свянцянскім – 78 %, у Троцкім – 83,8 %; у Віцебскай губерні: у Люцынскім павеце – 63,4 %, Рэжыцкім – 64 %; у Гродзенскай губерні ў Сакольскім пав. – 69,3 % [103, с. 92]. У міжваенны час, у цэлым, у Віленскім, Навагрудскім і Палескім ваяводствах беларусаў было не 22,5 %, як сцвярджала афіцыйная польская статыстыка, а 67 %; палякаў не 42 %, а 12 – 13 % [167, с. 221].

Істотнай крыніцай у гэтым сэнсе, хоць і ні бясспрэчнай, можа быць кніга польскага даследчыка Пятра Эберхарда [336].

Калі такое насельніцтва існавала, яно павінна было нейкі чынам праяўляць сябе ў сацыяльным, культурным і грамадскіх працэсах. Тое, што ад яго нічога не залежала – гэта іншае пытанне, але праігнараваць

яго, не заўважыць напрыканцы XIX і пачатку XX ст. было ўжо немагчымым. Беларуская мова, за выключэннем памежных раёнаў, дамінавала на ўсёй этнічнай тэрыторыі Беларусі – факт, які быў відавочным і прызнаным. У значнай ступені гэтаму спрыяла палітыка русіфікацыі краю, і палітыка распалячвання касцёлу. Але, руская мова з нагоды таго, што гэты была мова адміністрацыі, мова чыноўнікаў, якія заслужана не карысталіся павагай і былі, з большага, чужымі гэтаму народу, – іх мова не стала і не магла стаць народнай, нягледзячы на прывілеі і папіханні яе ў гэтым кірунку ўладамі, дык, тым не менш, руская мова ў другой палове XIX ст. здолела выціснуць у многім польскую мову з ужытку. «Заняпад польскага языка на ўсходніх рубяжах дайшоў да такой ступені, што пасля 1877 г. яго яшчэ разумелі польскамоўныя ксяндзы, якія гаварылі з памяці на польскай мове малітвы і спявалі польскія песні. Карыстацца польскімі кнігамі пры набажэнствах ніхто ня меў права. Дома гаварылі толькі на беларускай мове», – і гэта піша польскі аўтар, які быў сведкам гэтых падзеяў [379, s. 74]. Другая справа, што расейскія чыноўнікі ўспрымалі беларускую мову толькі як дыялект мовы расейскай – «белорусское наречіе», але менавіта моўны фактар быў найбольш важным крытэрыям у вызначэнні нацыянальнай прыналежнасці з боку расійскага чыноўніцтва: той, хто размаўляў на гэтым дыялекце, той быў беларусам, нават, калі ён быў і каталікам. З боку ж каталіцкага духавенства асноўным нацыянальным крытэрыям заставаўся канфесійны фактар, пацверджаны польскамоўнымі набажэнствамі і рэлігійнай літаратурай. Але, ні адныя, ні другія не прызнавалі беларускую мову за мову самастойную і здольную да рэалізацыі ў духоўных сферах.

Тым не менш, дамінуючым фактарам самаідэнтыфікацыі ў асяродку каталіцкага духавенства быў нацыянальна-канфесійны фактар, які фармаваўся палітычнымі перадумовамі і зыходзіў ад вядомага нацыянальна-рэлігійнага пастулату «паляк-каталік», і вельмі быў характэрным для польскага духавенства, дзе словы «паляк» і «каталік» узаемазамянялі і дапаўнялі адно другое (згадаем: *што каталік, што польска – то едыно*).

Трохі інакш складвалася сітуацыя ў тым асяродку духавенства, якое не ўпісвалася ў рамкі згаданага пастулату, для якога, з аднаго боку, рэлігійна-каталіцкія інтарэсы былі першаснымі, а з другога – такое духавенства не звязвала сваю нацыянальную прыналежнасць з польскасцю.

Цікавыя напрошваюцца назіранні, калі гартаеш старонкі перапісу насельніцтва Расійскай імперыі 1897 года. Так, па Віленскай губерні ў размеркаванні насельніцтва паводле роднай мовы назіраем такія лічбы: беларуская – 890 771, вялікаруская – 78 563, польская – 129 651, літоўская – 279 694 [237]. Сярод асоб духоўнага звання і да іх належачых роднай прызналі мовы: вялікарускую – 1 772 асобы, беларускую – 385, польскую – 149 [237]. Вось тут узнікае цікавае пытанне: што гэта за 385 асоб духоўнага звання, якія сваёй роднай мовай палічылі беларускую?

Паводле спісаў насельніцтва ў Гродзенскай губерні сярод неправаслаўных святароў хрысціянскіх канфесій польскую мову прызналі роднай 170 чалавек, беларускую – 38, літоўскую – 7, нямецкую – 6, латышскую – 4. Тут можна пагадзіцца з меркаваннямі некаторых даследчыкаў, што ў дадзеным выпадку мы ўжо сустракаем пачаткі беларускай нацыянальнай свядомасці сярод каталіцкага святарства, бо абсалютную большасць з іх складалі менавіта каталіцкія ксяндзы [242].

Калі канфесійны фактар быў з'явай традыцыйнай і зразумелай (усе яны паходзілі з рымска-каталіцкіх сем'яў), дык працэс асэнсавання сваёй нацыянальнай прыналежнасці быў з'явай культурна-нацыянальнага руху і, апрача фактара мовы, патрабаваў адпаведных умоў і абставін. Такім святарам трэба было прайсці шлях ад «паляка-католіка» праз палітыку русіфікацыі да «католіка-беларуса», альбо «католіка-літоўца». Але, калі літоўскае духавенства гэты шлях прайшло значна хутчэй і ўжо ў першым дзесяцігоддзі XX ст. выйшла на ўзровень літоўца-католіка, г. зн., справы нацыянальныя пры неабходнасці становяцца больш важнымі, чым справы каталіцкія, бо іх каталіцтва залежала ад вырашэння іх нацыянальна-дзяржаўных праблем, дык беларускім каталіцкім святарам трэба было прайсці шлях куды больш складаны, а менавіта, асэнсаваць саміх сябе ў кантэксце беларускасці і давесці да грамадскасці, да свядомасці кожнага, што: 1) існуе такая нацыя як беларусы; 2) беларусы могуць быць не толькі праваслаўнымі, але і католікамі; 3) добрымі католікамі могуць быць не толькі палякі, але і беларусы; 4) рымска-каталіцкая вера можа стаць вераю значнай часткі беларусаў і стаць беларускім каталіцтвам.

У папярэдніх раздзелах ішла гутарка пра інтэнцыі каталіцкай і ўніяцкай часткі грамадства да беларускасці. Напрыканцы XIX – пачатку XX стагоддзя з'яўляецца свядомая беларуская інтэлігенцыя, якая становіцца ініцыятарам фармавання і развіцця беларускай нацыянальнай ідэі.

Падзеі 1905 – 1907 гг. былі штуршком для росту і дзейнасці шматлікіх палітычных партый і культурных арганізацый рознага кірунку. Прыхільнікі беларусчыны, незалежна ад палітычных поглядаў, былі аб'яднаны вакол ідэі культурна-нацыянальнага адраджэння, што абумовіла іх цеснае супрацоўніцтва ў «нашаніўскі перыяд». Адам Станкевіч вылучае два асноўныя накірункі ў развіцці беларускага «палітычна-вызвольнага» і культурна-нацыянальнага руху: эвалюцыйны і рэвалюцыйны [386, s. 30]. Пачатак свядомай рэвалюцыйнай барацьбы а. А. Станкевіч звязвае з дзейнасцю К. Каліноўскага [383]. Прыхільнікі рэвалюцыйнай ідэі пазней згуртаваліся вакол Беларускай Сацыялістычнай Грамады (БСГ): «Сацыялісты пашыралі ў народзе рэвалюцыйныя, у духу сацыялістычным адозвы і кніжыцы, а каталікі беларускія кніжыцы зместу рэлігійнага, з абуджэньнем народнай сьведамасьці, умацняючы ў народзе хрысьціянскую навуку і яе этыку, як падставу ўсякага адраджэньня», – адзначаў а. А. Станкевіч [386, s. 32].

Заўважым, што праблемы рэлігіі і сваёй веры ў гэты перыяд у роўнай ступені хвалявалі прадстаўнікоў абодвух кірункаў, але хвалявалі значна менш, чым нацыянальныя, палітычныя і сацыяльныя праблемы, што можна лёгка прасачыць паводле архіўнага матэрыялу, перыёдыкі і мастацкай літаратуры. Нагадаем толькі добравядомыя прозвішчы такіх беларускіх дзеячаў, як Кастусь Каліноўскі, Цётка, Карусь Каганец, Тамаш Грыб, браты Луцкевічы, В. Ластоўскі і іншыя, якія ў сваёй рэвалюцыйнай, дзяржаўнай і палітычнай дзейнасці не пакідалі па-за ўвагай складаныя праблемы беларускай рэлігіі.

Пачаткі свядомай беларукай культурнай эвалюцыі былі закладзены Францішкам Багушэвічам. Айцец А. Станкевіч звяртае ўвагу на той факт, што ў аснову беларускага адраджэнскага ідэалу Багушэвіч кладзе прадусім адраджэнне нацыянальна-культурнае: «Не пакідайце мовы нашай беларускай, каб ня ўмёрлі», – кажа ён [386, s. 30]. Пазней гэты метад, на думку а. А. Станкевіча, быў вызначальным у дзейнасці беларусаў-католікаў: Б. Эпімах-Шыпілы, а. С. Данісевіча, клерыкаў навучальных духоўных установаў і беларускага каталіцкага духавенства.

У нацыянальным самавызначэнні беларускіх каталіцкіх святароў можна вылучыць умоўна 4 перыяды: перыяд самавызначэння, альбо «шыпілаўская пара» (пач. XX ст.), перыяд культурна-асветніцкіх гурткоў (1909 – 1917 гг.), арганізацыйны перыяд (1917 – 1921 гг.), перыяд змагання (дзейнасць ва ўмовах польскай (1919 – 1939 гг.), савецкай (1919 – 1941 гг.), нямецкай (1941 – 1944 гг.) акупацыяў). Кожнаму перыяду характэрны свае грамадска-палітычныя і сацыякультурныя адметнасці, якія выклікалі шматлікія пытанні ў асэнсаванні нацыянальнай прыналежнасці, канфесійнай дзейнасці, палітычнага выбару. Кульмінацыя прыходу да беларускасці ў асяродку беларускага духавенства назіраецца недзе ў пачатку 1920-х гг. Пасля, у 1920 – 1930-х гг. ў БССР рэлігійнае жыццё ліквідуецца ўвогуле, а ў Заходняй Беларусі з нагоды розных прычын, як аб'ектыўнага, так і суб'ектыўнага фактару, відавочны спад актыўнасці і разрозненасць беларускага нацыянальнага руху, што не магло адмоўна не паўплываць на прыток новых свядомых асоб у асяродку беларускага святарства.

У дадзеным падраздзеле пастараемся разглядзець найбольш істотныя асаблівасці, якія былі характэрны для першых перыядаў і у нейкай ступені, насілі абагульняючы характар для кожнага індывідуума.

4.1.1. Перыяд самавызначэння, альбо «шыпілаўская пара» (пачатак XX стагоддзя)

Перыяд самавызначэння – гэта, у першую чаргу, перыяд абвастрэння адносін між свецкімі ўладамі і польскай рымска-каталіцкай іерархіяй, гэта перыяд стыхійнага (не арганізаванага) праяўлення беларускасці і

свядомай арганізацыі беларускага нацыянальнага руху, узнікнення БРГ/БСГ (1903 г.), выхаду газет «Наша ніва», «Наша доля», заснаванне суполкі «Загляне сонца і ў наша ваконца» (1906 г.). Гэта перыяд найбольшага ўздзеяння на людскую свядомасць кніг Францішка Багушэвіча, актыўнай дзейнасці ў Пецярбургу «піянера» беларускага адраджэння, ідэйнага працаўніка на ніве беларускай нацыянальнай і рэлігійнай Браніслава Эпімах-Шыпілы [228; 253; 386].

Паводле а. Адама Станкевіча Браніслаў Эпімах-Шыпіла займае адно з самых пачэсных месцаў у гісторыі беларускага нацыянальнага руху. Менавіта Браніслаў Эпімах-Шыпіла быў тым звяном, якое злучыла рамантыкаў і народнікаў-дэмакратаў з новай хваляй свядомага нацыянальнага адраджэння, да фармавання якой ён меў непасрэднае дачыненне. Перад прадстаўнікамі як эвалюцыйнага, так і рэвалюцыйнага кірункаў у той час сталі адныя і тыя ж мэты: культурна-нацыянальнае і палітычнае адраджэнне Беларусі. «Ідэалагічны падзел першых беларускіх дзеячаў – гэта хутчэй падзел роляў, падзел працы», – адзначаў а. Адам Станкевіч [386, s. 31]. А калі гаварыць пра канкрэтную дзейнасць, то ўсе разам рабілі агульную справу (выдавецкая дзейнасць суполкі «Загляне сонца ў наша ваконца», газеты «Наша Доля» і «Наша Ніва»). Супярэчнасці вакол «пальмы першынства» узніклі значна пазней.

Адам Станкевіч даў найбольш поўную характарыстыку значымасці Б. Эпімах-Шыпілы ў беларускім руху: «... піонэр беларускага адраджэньня, апостал – як некаторыя яго завуць – беларускага народу, апякун беларускай моладзі, ідэёвы працаўнік на ніве роднай культуры, гарачы патрыёт, высока-дастойны, глыбока рэлігійны чалавек і ўрэшце, як трапна кажа др. Т. Грыб, тварэц у беларускім адраджэньні пары «загляне сонца й ў наша ваконца», або пары «шыпілаўскай», якая паперадзіла пару «нашаніўскую» [228, с. 23].

Калі ж гаварыць пра «шыпілаўскую» пару – гэта, прыкладна, канец 1890-ых гадоў і першае дзесяцігоддзе XX ст. «Знаўся Шыпіла і нават у блізкіх быў адносінах з Францішкам Багушэвічам, тварцом беларускай нацыянальнай ідэалёгіі, знаўся так-жа з вучоным сабіральнікам памятак беларускай мінуўшчыны Сапуновым, з вялікім прыяцелем беларускага народу Ал. Ельскім і іншымі прадстаўнікамі беларускага рамантызму, пачынальнікамі беларускага нацыянальнага адраджэньня» [228, с. 7]. Ідэалогію Ф. Багушэвіча Б. Эпімах-Шыпіла «развіваў далей і праводзіў у масы беларускага народу» [386, s. 39].

Несумненна, адна з найбольшых заслугаў Б. Эпімах-Шыпіла – гэта арганізацыя беларускай студэнцкай моладзі ў навучальных установах г. Пецярбурга, у тым ліку і Імператарскай рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі, дзе ён працаваў бібліятэкарам і лектарам. У ліку першых удзельнікаў беларускага гуртка ў духоўнай каталіцкай акадэміі былі клерыкі Францішак Будзька, Адам Лісоўскі, Францішак Грынкевіч, Генрых Бэтта. Іх суст-

рэчы з адміністратарам Магілёўскай Рымска-каталіцкай Архідыяцэзіі а. Сцяпанам Данісевічам у большасці выпадкаў адбываліся з ініцыятывы Браніслава Эпімах-Шыпілы. Вынікамі такога супрацоўніцтва былі выданні рэлігійнай літаратуры на беларускай мове: «Элементар для добрых дзетак каталікоў» (1906 г.), «Кароткі Катэхізм» (1907), «Кароткая гісторыя Сьвятая» (1914). Пачын беларускасці зыходзіў ад Ф. Багушэвіча праз Б. Эпімах-Шыпілу да а. С. Данісевіча і клерыкаў духоўных навучальных устаноў. Пры тым, не адмаўляючы ў беларускасці а. С. Данісевічу, адзначым, што яго пачын быў зацверджаны на афіцыйным узроўні, як прадстаўніка рымска-каталіцкай іерархіі, у справе выдання беларускай рэлігійнай літаратуры. Юры Туронак у артыкулах пра беларускі рух у асяродку каталіцкага духавенства нашаніўскага перыяду [270, с. 450 – 462] засяродзіў увагу выключна на трох асобах: а. Сцяпану Данісевічу – як ініцыятару, выдаўцу і натхняльніку першых і наступных беларускіх рэлігійных выданняў; клерыку Генрыху Бэту – як арганізатару беларускага культурна-асветніцкага гуртка ў Рымска-каталіцкай акадэміі ў Пецярбургу; а. Францішку Будзьку – як прадаўжальніку выдавецкай справы а. С. Данісевіча, ініцыятару і арганізатару першай беларускай каталіцкай газеты «Беларус». Несумненна, гэтыя асобы шмат зрабілі ў справе пашырэння самасвядомасці і арганізацыі беларускага каталіцкага руху – яны былі аднымі з першых, але яны не былі такімі адзінокімі, як гэта выглядае паводле Ю. Туронка.

Вядома, што Ф. Будзьку не хацелі пасвяшчаць у святары праз яго беларускасць і вырашыў ён гэтую праблему дзякуючы «блізкім, сардэчным, прыяцельскім адносінам яго з С. Данісевічам» [385, s. 77]. У блізкіх адносінах з Б. Эпімах-Шыпілам і а. С. Данісевічам быў а. Адам Лісоўскі, дзякуючы якому беларусамі сталі Аляксандр Астрамовіч і Адам Станкевіч (гэты пералік можна прадоўжыць свецкімі асобамі). Айцец Адам Лісоўскі належыў да старэйшага пакалення свядомых беларусаў «шыпілаўскай пары» і быў, бадай што, адзін з першых у асяродку каталіцкага духавенства. Да гэтага першага пакалення «шыпілаўскай» пары беларусаў-католікаў у Пецярбургу належыў і а. Францішак Грынкевіч, які стаў больш вядомым, як ініцыятар і арганізатар беларускага культурна-асветніцкага гуртка ў Гародні ў 1909 –1913 гг. і які далучыў да беларускай справы а. У. Талочку, а таксама братоў Адама і Антона Бычкоўскіх – вядомых беларускіх культурна-грамадскіх дзеячаў (Антон быў першым рэдактарам беларускай каталіцкай газеты «Беларус»). Такім чынам, калі мы хочам даць больш-менш праўдзівую інфармацыю пра такіх дзеячоў, як беларускія святары а. Сцяпан Данісевіч, а. Генрых Бэт і а. Францішак Будзька, мы павінны разглядаць іх дзейнасць на фоне беларускага руху ўвогуле, і тым больш, у кантэксце дзейнасці Б. Эпімах-Шыпілы і прадстаўнікоў беларускага каталіцкага духавенства. Беларускі рух гэтага перыяду нагадвае ланцужковую рэакцыю, а таму вельмі важна прасачыць кожнае звяно.

Колькасць прыхільнікаў беларускасці сярод клерыкаў духоўнай семінарыі і духоўнай акадэміі з гадамі павялічвалася. Большасць з іх пераконваліся ў праўдзівасці і неабходнасці беларускага культурнага адраджэння дзякуючы праф. Браніславу Эпімах-Шыпілу, які заўсёды мог прапанаваць патрэбную літаратуру, і ў першую чаргу творы Францішка Багушэвіча і «Нашу Ніву». Відавочнымі былі жаданні і імкненні Б. Эпімах-Шыпілы падвесці пад маладое і яшчэ малавопытнае беларускае адраджэнне навуковую базу.

Б. Эпімах-Шыпіла выступаў кардынатарам беларукіх гурткоў у Пецярбургу, ладзіў сустрэчы на гуртkоўскіх сходках, на якіх адбываліся знаёмствы клерыкаў з свецкай беларускай інтэлігенцыяй. Часам такія знаёмствы перараcталі ў цеснае супрацоўніцтва і сяброўства. Да прыкладу, святары Фабіян Абрантовіч, Аляксандр Сак, Аляксандр Астрамовіч з Янкам Купалам.

У Пецярбургу хрысціянска-беларускі рух набываў арганізацыйныя формы менавіта ў «шыпілаўскі» перыяд. Айцец А. Станкевіч піша, што «ужо ў першым дзесятку нашага ст. спатыкаем сярод клерыкаў семінарыстаў больш-менш свядомых Беларусаў. Да такіх належаць пазнейшыя ксяндзы-Беларусы: І. Кажарновіч (пасвечаны ў 1887 г.), К. Бурак (1900), А. Хадыка (1905), Г. Хвастэцкі (1907), Ф. Грынкевіч (1907), Я. Семашкевіч (1907), Ф. Рамейка (1909), У. Талочка (1909), В. Родзька (1910), Я. Бароўка (1910), М. Пятроўскі (1912) і інш.» [386, s. 59].

Духоўнымі дзяцьмі Б. Эпімах-Шыпілы сярод свецкіх вядомых беларускіх дзеячаў былі Янка Купала, Б. Тарашкевіч, З. Жылуновіч, К. Душэўскі, Т. Грыб, Л. Заяц, Я. Варонка і інш. Для клерыкаў духоўных каталіцкіх установаў у Пецярбургу «шыпілаўская» пара працягвалася да закрыцця духоўнай акадэміі (1918 г.). Такім чынам «шыпілаўскую» школу прайшлі дзесяткі клерыкаў духоўнай семінарыі і акадэміі ў Пецярбургу: Фабіян Абрантовіч, Аляксандр Астрамовіч (Андрэй Зязюля), Ільдэфонс Бобіч (Пётра Просты), Францішак Будзька, Вінцэнт Гадлеўскі, Францішак Грынкевіч, Адам Лісоўскі, Карл Лупіновіч, Антон Неманцэвіч, Міхаіл Пятроўскі, Адам Станкевіч, Андрэй Цікота, Люцыян Хвецька, Павал Хоміч, Віктар Шутовіч і іншыя. Многія з іх сталі сапраўднымі паслядоўнікамі апосталаў і вартыя святасці. Ідэя служэння Богу для іх была непарыўнай з ідэяй служэння Радзіме і свайму народу, што і імкнуліся яны давесці сваёй самаахвярнай рэлігійнай і культурна-нацыянальнай працай. І ёсць пэўныя заслугі ў гэтым праф. Б. Эпімах-Шыпілы, духоўнага айца і настаўніка, патрыярха беларускага нацыянальнага адраджэння. Будучы чалавекам глыбока рэлігійным і нацыянальна свядомым, Браніслаў Эпімах-Шыпіла прыцягваў да сябе ўвагу многіх беларусаў, для якіх уяўляў сабой чалавека незвычайнага, своеасаблівага прарока, вуснамі якога гаварыла само жыццё і праўда. Яго рэлігійнасць дапаўнялася беларускасцю і наадварот, што не толькі не парушала хрысціянскіх і агульначалавечых нормаў суіснавання, але і рабіла асобу глыбока духоўнай і спра-

вядлівай. Важна ўлічыць і той факт, што Б. Эпімах-Шыпіла і яго вучні выхоўваліся на асновах каталіцкай філасофіі, адным з прынцыпаў якой з'яўляецца патрабаванне быць практыкуючым каталікам. Нацыянальна-свядомы і практыкуючы каталік імкнецца да разумнага спалучэння рэлігійнага і нацыянальнага, што, як вядома, не з'яўляецца супярэчлівым. У гэтым была моц духу праф. Б. Эпімах-Шыпілы і яго выхаванцаў, заступнікаў, паслядоўнікаў [253, с. 284 – 287].

Наступны вельмі важны момант самаідэнтыфікацыі ў асяродку духавенства больш звязаны з самастойным, альбо індывідуальным выбарам нацыянальнай прыналежнасці. Якая матывацыя закладвалася пры гэтым – цяжка сказаць, прынамсі, знайсці дакументальнае пацверджанне такога свядомага выбару не ўдалося, але нельга сцвярджаць, што гэта былі стыхійныя праявы беларускасці непасрэдна ў парафіях. Магчыма нешта перадавалася генетычна, альбо было закладзена ў падсвядомасці і давала адпаведны штуршок. У гэтай сувязі варта згадаць цікавы факт у дачыненні да праблем самасвядомасці, які падае а. Язэп Германовіч у артыкуле пра а. Казіміра Смульку: «А. Казімір з самае прыроды быў беларусам – і з паходжаньня і з пракананьня: яго ніколі ніхто не ўсьведамляў, самацёкам расло ў ім захапленьне і любоў да ўсяго роднага. Прайшоўшы праз расійскія школы і спольшчаныя семінарыі, ён ня меў аказіі вывучыцца беларускай літаратурнай мове і пісьма, гаварыў толькі сваёй Прудніцкай вясковай моваю» [52].

А магчыма, беларускі фактар быў настолькі відавочным, што не заўважыць яго было немагчыма, а магчыма і тут меў месца фактар рэзанансу беларускасці, які зыходзіў ад кніг Францішка Багушэвіча, газеты «Наша Ніва» і ўсвядомленых беларускіх дзеячаў, у тым ліку і каталіцкіх святароў.

Амаль што кожны з будучых святароў сутыкнуўся з праблемай, якая паўстала ў свой час перад маладым Адамам Станкевічам: «Будучы каталіком лацінскага абраду, таго абраду, які папулярна называўся «польскаю вераю», ён сябе не пачуваў палякам, больш таго – лічыў сябе беларусам, але ў школе ўвесь час настаўнікі паўтаралі, што «рускія дзеляцца на Велікарусаў, Маларусаў і Беларусаў» і гэта стварала для Адама праблему рускасці, якую канчаткова вырашыў толькі ў сэмінарыі» [49]. Як гэта не парадаксальна, але праблема рускасці больш адпавядала былым уніятам. Для рыма-каталікаў (лацціннікаў) не першага пакалення больш характэрнай была праблема польскасці, якую пераасэнсаваць і пераадолець было значна цяжэй, чым праблему рускасці. Тым не менш, ужо ў першым дзесяцігоддзі XX ст. у рымска-каталіцкіх парафіях сустракаюцца такія каталіцкія святары, якія не звязваюць сваю народнасць з польскасцю.

Так, у 1904 г. гродзенскі губернатар звярнуўся ў Віленскае Рымска-каталіцкае біскупства з просьбай аб інфармацыі пра нацыянальнасць рымска-каталіцкіх святароў («... прошу уведомить меня, к какой народности

принадлежат ксендзы Иосиф Кучинский, Ромуальд Ходыко, Макарий Янцевич?) [66, арк.. 1]». Улады зацікавіліся нацыянальнасцю духавенства з нагоды чарговай планавай акцыі, якая была накіравана на «разобщение католицизма и полонизма» і пры гэтым хацелі выкарыстаць тых святароў, якія адносілі сябе да беларускай народнасці. Віленская курыя аналагічную просьбу даслала да кожнага святара: «По встретившейся надобности Епархиальное Управление покорнейше просит Ваше Преподобие сведений о том, к какой народности вы принадлежите: польской, литовской, белорускої и т.п.?» [66, арк. 4].

Той факт, што ў просьбе рымска-каталіцкага біскупа да свайго клеру была адзначана і беларуская нацыянальнасць, гаворыць пра многае, а ў першую чаргу пра тое, што факты беларускасці ў пачатку ХХ ст. у каталіцкіх асяродках не былі адзіночнымі, – гэта было вядомай і натуральнай з’явай, больш таго, гэтая з’ява была агульнапрызнанай на ўзроўні біскупства. Неўзабаве сталі прыходзіць адказы: «С возвратом сего честь имею уведомить Виленское римо-католическое Епархиальное Управление, что я принадлежу к народности белорусской» [66, арк. 45]. Такі ліст-адказ даслаў 25.03.1904 г. вікарый Крамянецкага касцёла Макар Янцэвіч. Аналагічныя лісты з пацвярджэннем прыналежнасці да беларускай народнасці даслалі святары Рамуальд Хадыка, Язэп Кучынскі, Ян Бурба, Станіслаў Сівіцкі і іншыя [66, арк. 10]. Пробашч Пяскоўскага касцёла (Ваўкавыскі дэканат) Антон Асціловіч пісаў: «имею честь почтительнейше донести, что я принадлежу к народности кривической...» (ліст ад 4.04.1904 г.) [66, арк. 10]. І такіх святароў-беларусаў было: у Ашмянскім дэканаце – 1 з 9 (кс. А. Лашакевіч), Вішнеўскім – 2 з 16 (кс. Нікадым Тарасевіч з Іўя і кс. Кароль Сухоцкі з Трабаў), Лідскім – 2 з 13 (ксяндзы Міхал Земчанок і Антон Svіл), Вілейскім – 1 з 8 (кс. Ян Крывіцкі з Касценевічаў), Дзісненскім – 1 з 15 (кс. Міхал Белагушэўскі з Друі), Слонімскім – 3 з 8, Беластоцкім – 1 з 26 [67, арк. 86, 88, 95, 98,106,109]. У параўнанні з ксяндзамі палякамі і літоўцамі іх было значна менш, да прыкладу: у Свянцянскім дэканаце з 20 святароў было 18 літоўцаў і 2 палякі, у Надвілейскім з 9 – 5 літоўцаў, 3 палякі і 1 паляк-літвін, у Дзісненскім – 7 літоўцаў і 7 палякаў з 14 святароў, у Беластоцкім з 25 – 15 палякаў і 10 літоўцаў [67, арк. 30, 102]. Тым не менш, той факт, што да «нашаніўскага перыяду» сярод каталіцкага духавенства былі ксяндзы, якія адкрыта заяўлялі аб сваёй нацыянальнай прыналежнасці да народу, які ігнараваўся і не прызнаваўся на афіцыйным узроўні, гаворыць аб многім, у тым ліку, магчыма, і аб свядомым выбары святароў.

4 верасня 1911 г. МУС Гродзенскага губернатора даслала паліцмэйстарам і спраўнікам губерні ліст з уведамленнем: «По встретившейся надобности, предписываю Полицмейстерам и Исправникам доставить мне, в возможно непродолжительном времени, согласно прилагаемой при сём

ведомости, сведения о римско-католических приходах со смешенным по племенному составу населением и их ксендзах» [184, л. 2].

У хуткім часе сталі прыходзіць з места рапарты і ведамасці «Во исполнение предписания от 25-го сентября с.г. за № 16917...», на падставе якіх была складзена агульная табліца «Сведения *о национальном составе прихожан и причтов в римско-католических приходах* (курсіў дапісаны алоўкам – заўвага наша. – *І. Т.*) *со смешенном по племенному составу населению* (закрэслена – заўвага наша. – *І. Т.*) и их ксендзах». Згаданая табліца была адрасавана Дэпартаменту духоўных спраў замежных веравызнанняў (ДД Дел Иностранных Исповеданий) з наступным зместам: «Вследствие отношения, от 11 Сентября 1911 года, за № 8204, с возвращением копии представленной Управляющим Виленской р.-к. Епархией кс. Михалькевичем Действительному Статскому Советнику Любич Ярмолович-Лозина-Лозинскому ведомости, препровождаю при сём в Депортамент Духовных Дел сведения о римско-католических приходах Гродненской губернии и их ксендзах. Подпись: Вице-Губернатор Столяров, Правитель канцелярии Б.Авенариус» [184, л. 37].

У агульнай ведамасці, якая была складзена на падставе звестак павятовых спраўнікаў і паліцмэйстараў ёсць выпраўленні і дапаўненні. Магчыма, яны былі зробленыя біскупам кс. Міхалькевічам. Выпраўленні ў асноўным датычалі змены працы і новых прызначэнняў, што з’яўлялася кампетэнцыяй біскупскай курыі. Так, Недрошлянскі Сідар, вікары Гродзенскага Бернардынскага касцёла выкраслены, а замест яго алоўкам неразборліва дапісаны два прозвішчы *Люціан Хамунт* (?) *і Раман Тартыпа*; паводле нацыянальнасці – беларусы. У прапанаванай табліцы (гл. дадатак 1, с. 246) застаюцца захаванымі адпаведныя выпраўленні, а курсівам выдзелены новапрызначаныя святары. Паводле такіх прызначэнняў прасочваецца і нацыянальная палітыка Віленскага біскупства: з большага, на месца святароў беларусаў і літоўцаў у беларускія і літоўскія парафіі дасылалі святароў-палякаў, а тых, наадварот, перамяшчалі ў польскія парафіі. Аднак, трэба заўважыць, што не было аніякіх паправак адносна нацыянальнай прыналежнасці святароў і колькаснага складу насельніцтва губерні паводле нацыянальнасці. Так, паводле табліцы ў Гродзенскай губерні ў рымска-каталіцкіх прыходах у 1911 г. працавала 133 святары, з іх 36 (27 %) запісаны беларусамі: Юльян Бароўка, Вацлаў Родзька, Люцыян Хамунт, Раман Тартыпа, Людзвіг Балабан, Генрых Сабалеўскі, Язэп Сарасек, Фелікс Любавіцкі, Баляслаў Яроцкі, Баляслаў Валейка, Ян Яновіч, Міхал Буклярэвіч, Міхал Глямбоцкі, Язэп Фарботка, Антон Шымялюнас, Макар Янцэвіч, Ян Сахарка, Антон Салатынскі, Станіслаў Гуневіч, Вікенці Баневіч, Язэп Юхневіч, Павал Доўжык, Франц Рамейка, Ян Жывіцкі, Язэп Сохань, Антон Валентыновіч, Адольф Алдзіеўскі, Ян Семашкевіч, Ян Жыткевіч, Фелікс Залеўскі, Міхал Земчанок, Язэп Картановіч, Фердынанд Гайкоўскі, Пётра Невя-

роўскі, Язэп Лапінскі, Ян Крыштофік[33], што было на той час і не мала, калі ўлічваць сітуацыю ў адносінах да беларускасці. Але толькі некаторыя з іх, у той ці іншай ступені, у далейшым прынялі ўдзел у беларускім нацыянальным руху (Юльян Бароўка, Вацлаў Родзька, Станіслаў Гуневіч, Францішак Рамейка, Міхал Букляэвіч, Ян Семашкевіч, Антон Валентыновіч). Астатнія святары-беларусы ў актыўнай беларускай дзейнасці заўважанымі не былі, але гэта не гаворыць яшчэ пра тое, што яны ёй не займаліся альбо не хацелі займацца. Бальшасць з іх апынулася далёка па-за межамі этнічнай Беларусі і, магчыма, немалаважнай прычынай такой высылкі была іх беларускасць. Да гэтага спісу яшчэ варта аднесці тых святароў, якія спрыялі беларусам ў асэнсаванні сваёй нацыянальнай прыналежнасці, сцвярджалі, што яны не палякі, а беларусы, альбо праводзілі ў розныя часы беларускамоўныя набажэнствы ці казанні. Да такіх належаць некаторыя святары, якія былі запісаны літоўцамі. Так, пра ксяндза Уладзіслава Лаўрыновіча пісаў нехта J. N. (праўдападобна – Язэп Найдзюк, які быў родам з Ваўкавыскага павета), што кс. Ул. Лаўрыновіч (16.09.1869 – 28.11.1937), з паходжання літовец, ад 1895 г. быў пробашчам у парафіі Рэпля, Ваўкавыскага павета. У часы рэвалюцый бальшавікі арыштоўвалі яго, але местачкоўцы не дазволілі застрэліць, выступілі разам і вызвалілі. У гутарках з сялянамі карыстаўся беларускай мовай. Адкрыта не выяўляў сваіх сімпатый да беларускага руху, але часта вельмі спрытна стараўся зацікавіць людзей іх нацыянальнай справай. У казаннях часта гаварыў, што ніхто не павінен адракацца ад сваёй роднай мовы [329, № 1, s. 3]. З разуменнем і прыхільнасцю да беларускасці адносіліся і тыя ксяндзы, якія ў спісах фігуруюць як палякі: Антон Зенкевіч, Аляксандр Хадыка, Антоні Свіл, Уладзіслаў Клям і інш. Між іншым, паводле адных спісаў ксяндзы Антон Свіл, Юльян Занеўскі, Карл Сухоцкі праходзяць як беларусы, паводле другіх – як палякі.

Не былі ворагамі беларускасці ў касцельным жыцці кс. Юлі-Алозій Элерт – з французскіх выхадцаў і кс. Генрых Хвастэцкі – аўстрыйскі падданы.

Важна ўлічыць той факт, што нацыянальнасць святароў была пададзена паводле іх пісьмовых паведамленняў. Расійскія ўлады, відаць, планавалі скарыстаць і нацыянальную прыналежнасць святароў з мэтаю «разобщения полонизма и католицизма». Менавіта на такую думку наводзіць чарговая просьба пад грыфам «доверительно» Дэпартамента Духоўных спраў

[33] Юльян Боровко, Вацлав Родзько, Люциан Хамунт, Раман Тартыпа, Людвиг Балабан, Генрих Соболевский, Иосиф Соросек, Феликс Любовиций, Болеслав Яроцкий, Болеслав Волейко, Иван Янович, Михал Букляревич, Михаил Глембоцкий, Иосиф Форботко, Антон Шимелюнас, Макарий Янцевич, Иоанн Сахарко, Антоний Салатынский, Станислав Гуневич, Викентий Баневич, Осип Юхневич, Павел Должик, Франц Ромейко, Иоанн Живицкий, Иосиф Сохонь, Антон Валентинович, Адольф Олдзиевский, Иоанн Семашкевич, Иоанн Житкевич, Феликс Залевский, Михаил Земченок, Иосиф Картанович, Фердинанд Гайковский, Пётр Невяровский, Иосиф Лапинский, Иоанн Кржиштофик. – НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1745. – Л. 31 – 36.

да Гродзенскага губернатара Барзенкі Віктара Міхайлавіча ад 12 мая 1912 г.: «В дополнение к письму от 30 минувшего апреля (...) прошу покорнейше сообщить список р.-к. духовенства вверенной вам губернии с указанием национальной принадлежности каждого из р.-к. священников. Данные о национальности представляется желательным тщательно проверить, однако неофициальным путём, не входя по этому предмету в сношения с римско-католическом епархиальном начальством» [184, л. 41]. Зразумела, што дадзеныя ў аднаго і другога начальства маглі быць рознымі.

Крытэрыі вызначэння нацыянальнасці насельніцтва губерні, як і колькасны склад яго паводле нацыянальнай прыналежнасці ў табліцы (дадатак 1), могуць выклікаць сумненні. Цяжка паверыць у тое, што ў Гродзенскай губерні ў 1911 годзе палякі-католікі ў суадносінах да беларусаў-католікаў складалі прапорцыю блізкую 1 да 15. Прыкладна, каля 24 690 палякаў на 372 170 беларусаў-католікаў (гл. дадатак 1).

У якасці каментару да табліцы хацелася б звярнуць увагу на той факт, што ўсе дадзеныя паводле афіцыйных перапісаў насельніцтва, на што любяць спасылацца гісторыкі, хоць і з’яўляюцца афіцыйнымі дакументамі, але не з’яўляюцца гарантам дакладнасці і праўдзівасці інфармацыі: на самай справе, рэчаіснасць магла быць неадпаведнай, або нават супрацьлеглай прыведзенай афіцыйнай статыстыцы. Аналіз сацыякультурнага працэсу паводле архіўных і навуковых матэрыялаў дае права сумнявацца ў такой статыстыцы і ў сумленнасці тых «статыстаў» і праваднікоў дзяржаўнай палітыкі, для якіх усе метады былі апраўдваючымі для дасягнення як сваіх палітычных і асабістых мэтаў, так і патрэбнай ім статыстыкі, інфармацыі і іншых дадзеных. Перамагчы такую імперска-рэжымную палітычную махіну, як царская Расія, можна было хіба што толькі яе метадамі. Гэтую акалічнасць разумелі бальшавікі; зразумелі яе і палякі – таму і метады іх у дасягненні сваіх вузка-палітычных і нацыяналістычных мэтаў былі аднолькавыя, альбо амаль што аднолькавыя.

Варта яшчэ мець на ўвазе фактар страху перад расійскім чыноўніцтвам: вядома, што многія прыхільнікі польскасці альбо беларускасці ў каталіцтве, пры афіцыйным патрабаванні вызначыцца ў нацыянальнай прыналежнасці, запісваліся літоўцамі, альбо ліцвінамі (ксяндзы Іпаліт Баярунец, Антон Курыловіч, Францішак Грынкевіч, Антон Навіцкі, Язэп Бяляўскі, Антон Асціловіч, Мечыслаў Савіцкі і іншыя) – так было больш бяспечней, хоць пералічаныя асобы амаль што ні ў чым не праявілі сябе ў літоўскай нацыянальнай дзейнасці, а некаторыя з іх (І. Баярунец, М. Савіцкі) сталі больш вядомыя як польскія шавіністы. Праявай мужнасці і гераізму можна лічыць учынкі тых святароў, якія ў той сітуацыі не спалохаліся ні рэлігійных, ні свецкіх уладаў і свядома залічвалі сябе да беларускай нацыянальнасці. Такія святары супрацьстаўлялі сябе спольшчанай парафіі і, з аднаго боку, выклікалі незада-

вальненне свайго спольшчанага кіраўніцтва, а з другога – падазроннасць, недавер і непрызнанне з боку свецкіх улад.

Параўнальна высокая нацыянальная арыентацыя палякаў і літоўцаў сярод каталіцкага духавенства ў пазнейшыя часы стала адной з лёсавырашальных сілаў у барацьбе за дзяржаўную незалежнасць Польшчы і Літвы. Што да святароў-беларусаў у гэты час, то варта адзначыць іх нізкі ўзровень нацыянальнай свядомасці. Многія не валодалі сваёй мовай, хоць некаторыя святары польскай і літоўскай нацыянальнасці згадвалі ў анкетах, апроч класічных моваў, валоданне мовамі: польскай, расійскай і беларускай.

У неакрэсленай сітуацыі апынуліся тыя каталіцкія святары, якія атаясамлівалі сябе з беларускім народам, і, больш таго, сцвярджалі сваю беларускасць у афіцыйных спісах, але не мелі ўстойлівага нацыятворчага фундаменту і заставаліся ў сваіх парафіях адзінокімі ў спробах няпольскай арыентацыі нацыянальнага выбару. З аднаго боку, яны не залічвалі сябе да палякаў і тым самым супрацьпаставілі сябе прапольскаму элементу сярод насельніцтва, і польскае духавенства на іх глядзела з падазроннасцю, з другога, – з такой жа падазроннасцю ўспрымала іх і свецкая ўлада, бо не ведала, што з імі рабіць. Характэрны і цікавы выпадак адбыўся ў мястэчку Каменка Гродзенскага павета.

Так, у 1902 г. на імя гродзенскага губернатара былі дасланыя некалькі ананімных і падпісаных прозвішчамі Эйсмант, Габіус, Папоў, Бялкоў, Наздроў даносаў на пробашча Камянецкага касцёла Баляслава Яроцкага. Даносы, як ананімныя, так і падпісаныя, паводле стылю і зместу належалі адной групе аўтараў. Змест іх зводзіўся да наступнага: кс. Баляслаў Яроцкі з’яўляецца ярым прапагандыстам ваяўнічага паланізму і каталіцтва, чым заслужыў да сябе павагу ўсіх навакольных памешчыкаў-католікаў, якія дапамагаюць яму ва ўсіх яго пачынаннях супраць нешматлікіх праваслаўных, якія жывуць у м. Каменка і наваколлі... Памешчыкі-католікі не бяруць на працу праваслаўных, чым пагоршылі іх эканамічнае становішча... Да каталіцтва сталі прыпадаць былыя ўніяты, якія цяпер у праваслаўі... У кс. Яроцкага часта збіраюцца невядомыя асобы, а сам ён невядома куды ад’язджае... Праваслаўныя звярталіся да станавога прыстава, але той нічога не рабіў...[178, л. 5].

Пацверджанне прыведзеных фактаў магло б стаць нагодай для адхілення святара ад духоўнай пасады, альбо для зняволення ў манастыр. Зразумела, што неўзабаве была ўзбуджана справа «Дело о враждебных действиях против православия...» і паводле рапарту павятовага спраўніка, які займаўся дадзенай справай, сітуацыя выглядала так: сярод праваслаўнага і каталіцкага насельніцтва Каменскай воласці заўсёды існавалі добрыя адносіны, чаму спрыялі агульныя інтарэсы, аднолькавыя эканамічная ўмовы, становішча і ўзровень развіцця. Але, апошнім часам, у такіх вёсках як Аздобічы, Громавічы, Пузанава (сучасныя Пузанаўцы – *І. Т.*) праяўляецца варожасць на рэлігійнай, а ў сапраўднасці на

глебе паланізму, да праваслаўнага насельніцтва. Варожасць гэтую пасеяў кс. Баляслаў Яроцкі, які прыехаў 10 – 11 гадоў таму назад у мястэчка. Ён вялікі фанатык каталіцтва, адносіцца варожа да праваслаўя, абураецца змешанымі шлюбамі сваіх прыхажанаў і наведваннямі імі праваслаўнай царквы... Але чысцейшымі домысламі ананімшчыкаў з'яўляюцца факты аб яго ад'ездах з мястэчка, зборышчах невядомых і яго сувязях з былымі уніятамі. Ніхто з жыхароў м. Каменка, у якім пражываюць толькі дзве праваслаўныя асобы (астатнія ўсе каталікі і жыды) і ніхто з валасці не звяртаўся да станавога прыстава з скаргамі на падазронную дзейнасць кс. Яроцкага. Усе пяць пададзеных просьбаў уяўляюць сабой ананімныя даносы з загадзя прыдуманымі подпісамі, бо такіх асобаў у сапраўднасці няма... Далейшае знаходжанне кс. Яроцкага ў мястэчку з'яўляецца непажаданым... [178, л. 10, 11, 13].

На гэтую гісторыю можна было б не звяртаць увагі, бо колькі было падобных выпадкаў – цяжка злічыць, калі б не адна акалічнасць, а менавіта, амаль што праз дзесяць гадоў сітуацыя ў м. Каменка паўтарылася з супадзеннем амаль што адзін у адзін толькі з той розніцай, што на месцы а. Баляслава Яроцкага апынуўся другі святар – Язэп Фарботка. У 1913 г. у канцэлярыю гродзенскага губернатара сталі даходзіць лісты, калектыўныя скаргі і просьбы парафіянаў з м. Каменка на мясцовага пробашча Язэпа Фарботку, якога местачкоўцы абвінавачвалі ў тым, што ён не прыняў да споведзі парафіянку, дзеці якой наведваюць царкоўна-прыхадскую школку, забараняе пасылаць дзяцей у рускія школы і даваць сродкі на іх утрыманне, агітуе за тайныя польскія школы, не пахрысціў дзіцё, бацька якога сябруе з праваслаўнымі і трымае карчму, забараняе мець усякія зносіны з праваслаўнымі. З ліста гродзенскага губернатара М. Баярскага міністру МУС ад 1 кастрычніка 1913 г. справа выглядала так: «За ослушание его пастырских наставлений, проникнутых грубой политической тенденцией, кс. Фарботка, пропитанный яркой нетерпимостью ко всему русскому и православному и резким фанатизмом в достижении религиозно-политических стремлений полонизма, угрожает ослушника не принятием к исповеди...» [188, л. 5, 6].

Святара Язэпа Фарботку яшчэ абвінавачвалі ў тым, што ён, будучы ў доме сялянкі Францішкі Сікоры, сказаў ёй, каб яна выкінула царскі партрэт, які вісеў на сцяне, на сметнік. Праўда, яна сама гэтага не пацвердзіла. А яшчэ кс. Фарботка ў сакавіку 1914 г. пры гутарцы з фельдшарам м. Каменкі Міколам Харэвічам непрыстойна і абразліва выказаўся аб расійскім дзяржаўным гербе. У сваім рапарце ротмістр Мацкевіч дакладваў, што, паводле ім атрыманай інфармацыі, каталікі жадалі бы мець сабе лепшага духоўніка, чым кс. Фарботка, які мэтанакіравана сее варожасць між нацыянальнасцямі... Ксяндза Фарботку падтрымлівае князь Сапега, які нават ездзіў у Гродна з мэтай заступніцтва за ксяндза, бо той дапамагае князю ў подборы батракоў і служачых у вызначэнні меры іх сумлен-

насці, што памешчыку важна, а кс. Фарботку зрабіць няцяжка... Ад 5 да 7 верасня ў Каменскім касцёле было 40-гадзіннае набажэнства, на якім прысутнічалі некалькі ксяндзоў, у тым ліку і Гродзенскі дэкан Алозій Элерт – які прамовіў гучнае казанне ў адрас тых парафіян, якія судзяцца з кс. Фарботкам [188, л. 8 – 11].

31 сакавіка 1914 г. кс. Фарботку прыцягнулі да судовай адказнасці паводле артыкула 129 Крымінальнага Прылажэння за актыўную агітацыю супраць рускіх школаў, а 11 красавіка 1914 г. Дэпартаментам духоўных спраў ён быў адхілены ад пасады пробашча, за абразу дзяржаўнага рускага герба.

Паводле інфармацыі павятовага спраўніка, кс. Язэп Фарботка ў красавіку і пачатку мая ездзіў у Вільню да біскупа і ў Санкт-Пецярбург у Дэпартамент духоўных спраў. Магчыма яго паездка і іншыя абставіны заставілі губернскае начальства правесці новыя дазнанні і перагледзіць справу ксяндза. Так ці інакш, але новы губернатар В. Шыбека даслаў у Дэпартамент 18 чэрвеня 1914 г. ліст, у якім паставіў пад сумненне віну кс. Язэпа Фарботкі. Губернатар пісаў, што незадаволенасць парафіян-католікаў выклікана крутымі мерамі ксяндза, якімі ён змагаецца ў парафіі з п’янствам і праводзіць цвярозасць... Апрача таго, кс. Фарботка – беларус. Паводле існуючай інфармацыі, недастаткова энергічна праяўляў сваю дзейнасць у адносінах прапаганды ідэй паланізму, чым выклікаў незадаволенасць сваіх палякуючых суседзяў-ксяндзоў і за што апошнія натравілі на яго парафіянаў, мясцовых католікаў... Праваслаўныя значна менш схільныя да яго абвінавачвання. Гэтыя абставіны застаўляюць аднесціся да меры пакарання кс. Фарботкі з вялікай асцярожнасцю. Губернатар, са свайго боку, палічыў больш справядлівым не адхіляць кс. Фарботку ад пасады, а перавесці ў іншую парафію да развязвання праблемы ў судзе [188, л. 42]. Дэпартамент духоўных спраў пагадзіўся з такой прапановай, а пасля, у сувязі з вайной, быў прыпынены перавод ксяндза ў іншую парафію.

Такім чынам, маем два выпадкі ганенняў і траўлі мясцовых ксяндзоў з боку некаторых прадстаўнікоў мясцовага насельніцтва. Можна шмат разважаць на гэтую тэму, але варта адзначыць, што ў абодвух выпадках прычыны такой траўлі былі адныя і тыя ж, а менавіта, беларускасць святароў – Баляслава Яроцкага і Язэпа Фарботкі. Гэтая беларускасць, відаць, праяўлялася на ўзроўні мовы ў парафіі, што абурала палякуючых калегаў па сану ў абодвух выпадках. Вельмі праўдападобна выглядае тое, што гаварыць на беларускай мове было раўназначна таму, што «сеяць нацыянальную варожасць». Можна было гаварыць на ёй і быць палякам, альбо рускім, але каменскія святары, відаць, падкрэслівалі, кім ёсць на самай справе яны і парафіяне. А калі яшчэ святар не быў актыўным у прапагандзе польскай ідэі, дык тым больш такі святар пападаў у няміласць. Вядома, што буйныя памешчыкі-католікі падтрымлівалі ксяндзоў, але вядома і тое, што прадстаўнікі знакамітага роду Сапегаў падтрымлівалі су-

вязі з нацыянальнымі арганізацыямі і з беларусамі. Пра прыхільныя адносіны гродзенскага дэкана Алозія Элерта да беларусаў і іх нацыянальных праблемаў пісалі а. Уладзіслаў Талочка і а. Адам Станкевіч. Трэба аддаць вартае і свецкім уладам, якія здолелі разабрацца ў сутнасці справы, і калі б кс. Язэп Фарботка быў беларусам толькі паводле запісу і не больш, дык чым бы ён тады адрозніваўся б ад ксяндзоў-палякаў, і які быў бы інтарэс у яго заступніцтве з боку свецкіх уладаў?.. Варта звярнуць увагу і на той факт, што «праваслаўныя значна менш схільныя да яго абвінавачвання», а значыць, для праваслаўных, якія сябе больш атаясамлівалі з беларусамі, ён не ўяўляў пагрозы і быў сваім чалавекам, чаго не скажаш пра тых католікаў, якія сябе беларусамі не лічылі.

Пацверджаннем гэтым высновам можа быць наступны выпадак.

Беластоцкі павятовы спраўнік у рапарце ад 12 кастрычніка 1913 г. дакладваў гродзенскаму губернатару, што ксёндз Крыпнянскага касцёла Паўла Грыбоўскі (Гржибовский) у касцельным казанні загадаў сваім парафіянам пад страхам пазбаўлення споведзі і Святога Прычасця не пускаць дзяцей у рускія школы, у якіх не вучаць польскай мове, і прапанаваў патрабаваць вывучэнне Закону Божага на польскай мове. Гэта стала асноўнай прычынай таго, што «во всём приходе осенью сего года католики отказались посылать своих детей в народные школы, а в дер. Гора отказались предоставить даже за деньги от казны помещения для народнаго училища; кроме того кс. Гржибовский вселил в католической массе вражду и ненависть ко всему русскому и православному. (...) Прошу ходатайства Вашаго Превосходительства об удалении кс. Гржибовскаго из пределов Белостоцкаго уезда, где антирусская пропаганда кс. Гржибовскаго уже пустила глубокие корни» [189, арк. 1].

Паводле пратаколаў – было апытана 20 жыхароў в. Гора і в. Руда – паказанні былі супярэчлівымі: адны сцвярджалі, што ксёндз забараняў пасылаць дзяцей у рускія школы і патрабаваў польскую мову, другія – што такога не было. Некаторыя даводзілі, што ксёндз «спецыяльна ігнаруе расейскую мову», «агітуе за нашэнне кракаўскага адзення» і іншае. Сам кс. Грыбоўскі сцвярджаў, што ён «сапраўды казаў у касцёле казанне, у якім пераконваў парафіян, каб яны пасылалі сваіх дзяцей у рускія народныя вучылішчы, нават, калі Закон Божы будзе вывучацца на расійскай мове; а дзеці не наведвалі школы таму, што былі занятыя працай у полі і адпаскай» [189, арк. 8, 16]. У лісце на імя гродзенскага губернатара ад 18 кастрычніка 1913 г. кс. Грыбоўскі пісаў, што «...абвінавачванне мяне ў байкоце школы і падбухторванні сялян супраць школы не мае падставаў. Будучы паводле паходжання беларусам і атрымаўшчы выхаванне ў старой рускай сям'і, выключна размаўляю на рускай мове. У бытнасць маю вікарным Гродзенскага Фарнага касцёла, не толькі не байкатаваў рускія школы, але наадварот, стараўся падтрымаць такія, што могуць пацвердзіць кіраўнікі навучальных установаў, у якіх я быў законавучыцелем» [189,

арк. 18]. Недаразуменні, якія ўзніклі, кс. Грыбоўскі тлумачыць блізкім суседствам з м. Тукоціна Ломжскай губерні, у якім Закон Божы вядзецца на польскай мове. Дырэктар рускай жаночай гімназіі ў г. Гродна М. І. Шмеман пацвердзіла добрасумленнае выкананне абавязкаў кс. П. Грыбоўскім як законавучыцелем, адсутнасць усякага фанатызму і антырускай прапаганды, адзначыла яго старанні ў знішчэнні нацыянальнай розні, ахвяраванні 25 руб. на наведванне вучаніцамі без розніцы веравызнання рускага тэатра і сродкі, на якія ён утрымліваў двух вучаніц каталічак у гімназіі [189, арк. 29]. Інспектар навучальных устаноў Гродзенскай губерні інфармаваў губернатара, што кс. Грыбоўскі быў законавучыцелем у гродзенскіх вучылішчах (5 кл. – прыхадскім, 2 кл. – жаночым прыхадскім, Александрыйскім рамесным) – усе загадчыкі навучальных устаноў адзначылі, што «памкненняў да правядзення ў асяродку навучэнцаў польскіх ідэяў у законнавучыцельскай дзейнасці за кс. Грыбоўскім не заўважалася [189, арк. 36].

У сувязі з такімі фактамі, узнікае лагічнае пытанне, каму ж тады і чаму быў так нямілы кс. Грыбоўскі?.. Ці не было нагодай такой траўлі тое, што, магчыма і ў парафіі ксёндз не праводзіў у сваёй дзейнасці польскіх ідэяў, бо надта выгадвае на тое, тым больш, што кс. Грыбоўскі свядома сябе залічваў да беларусаў і быў «рускага» выхавання. Нельга не ўлічваць і таго факту, што польскі ўплыў, пра які намякаў сам кс. П. Грыбоўскі, і на самай справе быў вельмі вялікім у парафіі [34]. На чатыры навучальныя ўстановы ў Крыпнянскай парафіі на 1913/1914 навучальны год прыходзілася 133 вучні. У сувязі з тым, што кс. Грыбоўскаму не дазволілі выкладаць Закон Божы на польскай мове, колькасць вучняў у студзені і лютым 1914 г. стала памяншацца і дайшла да 4 – 10 вучняў на вучылішча. Магчыма, «правіннасць» кс. Грыбоўскага перад «палякуючымі» парафіянамі была ў тым, што ён не змог дамагчыся выкладання Закону Божага на польскай мове.

Неўзабаве губернатар даслаў беластоцкаму спраўніку кароткае паведамленне ў справе кс. Грыбоўскага пра тое, што «дальнейшее следствие, (...) в виду недостаточных данных, изобличающих его во вредной деятельности (...) прекращено» [189, арк. 47].

Хацелася б верыць, што гэта быў такі ж аб'ектыўны падыход з боку свецкіх уладаў, як і ў справе кс. Язэпа Фарботкі. Праўда, відавочны тут і іншы матыў: свецкія ўлады былі не супраць пры магчымасці выкарыстаць у сваіх мэтах «распалячвання» тых святароў, якія не былі праваднікамі польскасці і тым больш такіх, якія не былі варожа настроены супраць праваслаўя і рускіх «*начал».* Зразумела, што такому крытэрыю найбольш маглі адпавядаць тыя святары, якія лічылі сябе беларусамі. Ва ўсякім разе, трэба мець на ўвазе, што на іх было нейкае спадзяванне з боку свецкіх уладаў, але не заўсёды яно было апраўданым.

[34] Паводле «Звестак аб нацыянальным складзе парафіян рымска-каталіцкіх парафій і іх ксяндзах» Павел Грыбоўскі запісаны палякам, а ў Крыпнінскай парафіі налічвалася быццам бы 5 300 беларусаў і 29 палякаў (гл. Дадатак 1).

Сярод рознага кшталту абвінавачванняў каталіцкіх святароў з боку свецкіх улад вельмі часта сустракаецца фармулёўка «меў шкодны ўплыў на праваслаўных». Так, ксёндз Станіслаў Шырокі, пробашч касцёла ў в. Ражанцы Лідскага павету, Віленскай губерні, за тое, што навяртаў праваслаўных і меў шкодны ўплыў на іх, расійскімі ўладамі пазбаўлены пасады пробашча [359, s. 829].

Тут толькі адзначым, што польскамоўнаму ксяндзу на тэрыторыі Беларусі мець вялікі ўплыў на праваслаўных звычайна не ўдавалася. Уплывамі на праваслаўных валодалі тыя каталіцкія святары, якія звярталіся да народу на зразумелай ім мове, і гэта прыцягвала не толькі католікаўбеларусаў да іх, але і праваслаўных беларусаў. Такімі святарамі і былі Станіслаў Шырокі, Міхаіл Буклярэвіч, Ян Семашкевіч, Паўла Грыбоўскі, Язэп Фарботка і іншыя. Але і тут беларускія каталіцкія святары не апраўдалі спадзяванняў расейскіх ідэолагаў на магчымасць іх выкарыстання ў плане распалячвання касцёла і далейшай яго русіфікацыі.

Згодна дадзеным за 1910 – 1911 гг. колькасць рымска-каталіцкіх святароў-беларусаў значна павялічалася: Гродна – 2, у Гродзенскім павеце – 7, Пружанскім – 4, Слонімскім – 3, Беластоцкім – 5, Ваўкавыскім – 5 святароў [184, арк. 3, 5 – 7, 15, 16].

Колькасць беларускіх святароў павялічвалася паступова ў кожным павеце і гэта не магло застацца незаўважаным як касцельнымі, так і свецкімі ўладамі. Мы ўжо гаварылі пра тое, што польскаму каталіцкаму духавенству такія святары перашкаджалі рабіць польскасць і яно старалася выслаць іх чым далей ад спрэчных у нацыянальных, канфесійных і палітычных пытаннях тэрыторыях. Прынамсі, такую палітыку няцяжка прасачыць паводле тагачаснага друку.

Так Антон Шылінас, вікарый парафіі ў Барысаве быў пераведзены на вікарыя ў Росіцу, у сакавіку 1909 г. з Росіцы – на вікарыя ў парафію Ліксна, з Ліксна – у Томск і капеланам у Барнаўл [396, № 1, № 3, № 8]. З Томску вікарыя А. Шылінаса 17.10.1911 г. пераводзяць на пасаду пробашча ў Серафін [397, № 21], а ў сакавіку 1913 г. з Серафіна – у Пецярбург у Выбаргскі касцёл [398, № 7]. На апошні перавод, магчыма, паўплывалі акалічнасці таго, што пробашч у час візіта архібіскупа В. Ключынскага парафіі Серафін вітаў яго на беларускай мове. Апрача таго, на наступны дзень да архібіскупа звярнулася дэлегацыя парафіян з Серафіна са скаргамі на пробашча ў тым, што размаўляе з імі на беларускай мове замест польскай мовы, прымушае іх вучыць катэхізм на беларускай мове, а калі хто не хоча, дык ён лаецца на іх і нават б’е... Калі ж архібіскуп запэўніў парафіян, што забярэ яго з іхняй парафіі, дык тыя сталі прасіць архібіскупа, каб пробашча пакінулі ў парафіі, але толькі, каб ён змяніўся ў адносінах да іх праблем [325, s. 175 –177].

Ксёндз Адам Лісоўскі напачатку быў прызначаны капеланам мужчынскай гімназіі ў Пецярбургу [396, № 9], пасля пераведзены філіялістам

ў Сумы, пасля – на прэфекта школ у Маскве; яго блізкі калега Францішак Будзька быў прызначаны вікарыем у Солацку, а пасля пераведзены на прэфекта школ у Пецярбургу [401, № 13 – 14].

Язэп Белагаловы, капелан школ у Пецярбургу, быў прызначаны капеланам у мітрапалітальную семінарыю [401, № 22].

Вінцэнт Францкевіч, вікарый пры касцёле св. Станіслава ў Пецярбургу – на пробашча ў Казань. Нававысвенчаныя ксяндзы Ян Вэрсоцкі і Антон Квяткоўскі прызначаны на вікарыяў: адзін у Смаленск, а другі пры касцёле св. ап. Пятра і Паўлы ў Маскве [409, № 17].

У архіве рэдакцыі «Нашай Нівы» за 1912 г. знаходзяцца лісты ад святароў Міхаіла Пашкевіча са Слабодкі і А. Жукоўскага з Барнаула з просьбамі даслаць ім газету [16].

Тыя каталіцкія святары, якія маглі б працаваць для свайго народу, высылаліся па-за межы этнічнай тэрыторыі Беларусі не толькі касцельнымі ўладамі. Так, Вінцэнт Гарасімовіч, пробашч з Клецку Мінскай дыяцэзіі, быў высланы паводле распараджэння міністра (міністра ўнутраных спраў – *І. Т.*) ў Архангельскую губерню на тры гады за «шырэнне паланізацыі» [397, № 6].

Толькі ў 1916 г. на этнічнай тэрыторыі Беларусі апынуліся Адам Лісоўскі – дэкан і пробашч у Ігумені і Ян Вэрсоцкі – вікарый пры касцёле св. Тройцы ў Мінску, пасля быў накіраваны ў Прыдруйск.

Зразумела, што не ўсе вышэйзгаданыя асобы змаглі стаць актыўнымі змагарамі за беларускасць, як такімі сталі святары Адам Станкевіч, Вінцэнт Гадлеўскі, Віктар Шутовіч, Уладзіслаў Талочка, Язэп Рэшаць і інш., тым не менш, яны былі першымі, хто ў парафіях распачынаў гутаркі пра Бога на зразумелай мове і пра тое, што католік можа быць не толькі палякам, але і беларусам.

У «нашаніўскі перыяд» значна павялічылася колькасць святароў, якія размаўлялі з народам на зразумелай ім мове – «па-просту». Айцец А. Станкевіч піша, што «многія з іх, спатыкаючыся з народам ці на вакацыях, ці працуючы як пастыры, саматугам праводзілі беларускую думку ў народзе, будзячы там беларускую сведамасьць ці то словам, ці пашыраючы несьмяротную "Дудку" і "Смык" Ф. Багушэвіча, а пасьля, ад 1906 г. "Нашу ніву"», [386, s. 60]. Апрача Б. Эпімах-Шыпілы і а. С. Данісевіча «пасрэднікамі» пры далучэнні да агульна-карыснай нацыянальнай справы часта выступалі і іншыя асобы. Былі гэтыя асобы ў сваёй большасці рымска-каталіцкімі святарамі старэйшага пакалення.

Так, айцец Язэп Германовіч упершыню сутыкнуўся з друкаваным беларускім словам будучы вучнем гарадской школкі ў Ашмянах, дзе яму і ягонай сястры Людвіні беларускі каталіцкі святар Гуневіч даў пачытаць «Дудку» Багушэвіча. «Гэтая кніжачка, – пісаў а. Часлаў Сіповіч, – адчыніла ім вочы, што яны Беларусы, з гэтай пазыцыі яны ня зыйшлі праз усё жыцьцё» [36, с. 10]. Айцец Янка Тарасевіч сваім прыходам да беларус-

касці быў абавязаны кс. Цьвілевічу, «які прыязджаў да хворых ня толькі са Сьвятымі Дарамі, але і з кніжыцай Мацея Бурачка. І вось той сьвятар, аб якім на жаль мы больш нічога ня ведаем, зрабіўшы духоўную прыслугу хвораму, чытаў пасьля творы Багушэвіча» [72, с. 13].

Так пра ксяндза Віктара Валентыновіча згадвае а. В. Хамёнак, калі ён, будучы яшчэ падлеткам, меў сустрэчу з пробашчам сваёй мясцовасці (в. Баяршчына, гм. Кублічы, Лепельскі пав. Віцебскай губ.); пробашч даваў яму тры рублі ў месяц, каб той вучыў сялянскіх дзяцей пісьму, катэхізму і рахункам. «Гэты пробашч называўся Віктар Валентыновіч, беларус; але тады яшчэ не было мовы аб беларускіх школах і ня было падручнікаў. Але ён распаўсюджваў рэлігійныя часопісы – «Пшыяцель Люду», «Зожа Віленьска», «Газэта Сьвёнтэчна», і беларускія – «Наша Доля», «Наша Ніва», «Беларус», а таксама выпісваў календары і раздаваў». (Гэты пробашч у 1916 годзе быў пераведзены ў горад Мсціслаў Магілёўскай губерні на дэкана. Пасля ў часе праследу рэлігіі ў гадах 1920 – 1921 быў арыштаваны і ў турме замучаны) [283, с. 9].

На фармаванне нацыянальнай свядомасці Адама Станкевіча значны ўплыў зрабіў айцец Адам Лісоўскі, які будучы студэнтам Каталіцкай духоўнай Акадэміі ў Пецярбургу пісаў лісты да бацькоў па-беларуску і ў час канікулаў у роднай вёсцы Каранды (Крэўская воласць, Ашмянскі павет) гаварыў з сялянамі па-беларуску, даваў ім чытаць беларускія кніжкі. Ад яго ў рукі Адама трапілі «Дудка беларуская» і «Смык беларускі» Ф. Багушэвіча, а ў 1908 г. Адам сутыкнуўся з «Нашай Нівай» і ў наступным годзе стаў яе карэспандэнтам [306, с. 11; 49, с. 17].

Сваім «хрышчоным бацькам беларускім» лічылі а. Адама Лісоўскага святары А. Станкевіч і А. Астрамовіч.

Святар і паэт Аляксандр Астрамовіч, будучы яшчэ клерыкам Віленскай семінарыі, часта бываў у мясцовага пробашча парафіі кс. Ф. Чагліса ў м.Трабы, дзе яго ўсе добра ведалі. З парафіянамі ксёндз развучваў і спяваў беларускія песні. Заўсёды прывозіў з Вільні зборнікі вершаў Ф. Багушэвіча, беларускія календары і даваў чытаць парафіянам, заахвочваў выпісваць «Нашу Ніву»: «Моцна верыў і ўсім сьцьвярджаў, што прыйдзе такі час, што нават беларус у сваёй роднай мове будзе маліцца і вучыцца ў школе» [288, арк. 1]. З нагоды сваёй першай імшы, якую А. Астрамовіч адправіў у Трабскім касцёле 2 студзеня 1911 г., ён выдаў каля двухсот абразкоў з вершам на беларускай мове:

> «Забудзьцеся брацьця
> на хвілю зямное...
> маліцца Вас заклікаем,
> Каб гэту ахвяру, што сеньня складаем
> Прыняў Бог, як жэртву ад Ноя» [288, арк. 1].

Цікавы факт згадвае а. Віктар Шутовіч. Калі ён у 1913 г. пасля заканчэння духоўнай каталіцкай семінарыі ў Вільні паехаў у Ліду на пасаду

вікарыя і ў час аднаго рэлігійнага мерапрыемства на пытанне старэнькага папа Каяловіча, даўнейшага ўніята, якой ён народнасці, адказаў, што паляк, дык поп «аж закашляўся ад смеху» і сказаў: «Які ж ты паляк Ашмянскага павету» [297, арк. 10]. У сваіх успамінах а. В. Шутовіч згадвае і прэлата Курчэўскага, які пытаўся, ці чытае ён «Беларуса», і калі а. Шутовіч адказваў, што не, то не хваліў за гэта [389].

Шматлікія факты беларускасці святароў знаходзім ў допісах парафіян у рэдакцыі беларускіх часопісаў і газет. Так, нехта з Ляхавіч паведамляў, што «беларуская нацыянальная сьведамасьць у нашай воласьці стаіць хоць не надта высока, але ўсеж-такі многа больш пашырана, як у суседніх. Першыя зярняткі гэтай сьведамасьці былі тут пасеяны яшчэ перад вайною, прыблізна ад 1907 г., дзякуючы тутэйшаму пробашчу каталіцкаму сьв. п. кс. Л. Кавэцкаму і сьв. п. кс. Гарасімовічу, тагачаснаму пробашчу суседняй Клецкай парафіі...» [303, № 3, S. 5].

Саладух (Уладзіслаў Талочка) вельмі зычліва пісаў пра дваццаціпяці гадовы перыяд працы ксяндза Юліяна Элерта ў г. Гродна, які «як шчыры каталіцкі ксёндз не служыць палітыцы эндэцкай і прыхільна глядзіць на справу адраджэння беларусаў» [319, № 2, ad 9 studnia, s. 5].

Аўтар з Ваўкалаты інфармаваў, што ў іх цяпер добры пробашч і яны вельмі рады, што ён «часам у казанні выясьняе крыху па беларуску. Але гэтага мала, хацелася б, каб усё казанне ксяндзы нам казалі ў нашай роднай мове, бо ў польскай мы рэдка што разумеем» [319, № 2, ad 9 studnia, s. 5].

Такім чынам, святары-беларусы старэйшага пакалення знаёмілі наш народ з «Дудкай Беларускай» і беларускімі газетамі, спрыялі асэнсаванню самасвядомасці і паказвалі сваімі адносінамі да прыгнечанага народа цудоўныя прыклады хрысціянскай спагады і міласэрнасці, грамадзянскай мужнасці і сапраўднага патрыятызму.

Факты пераемнасці беларускасці ад святароў старэйшага пакалення малодшым больш характэрны для другога перыяду – перыяду культурна-асветніцкіх гурткоў (1909 – 1917 гг.). Гэта час найбольшай актывізацыі беларускага руху, выхаду газет «Наша ніва», «Беларус», «Гоман», «Сьветач».

4.1.2. Перыяд культурна-асветніцкіх гурткоў (1909 – 1917 гг.)

Значная роля ў пашырэнні нацыянальнай свядомасці, як сярод студэнтаў і клерыкаў, так і ўвогуле сярод беларускай моладзі, належала культурна-асветніцкім гурткам, якія ўзнікалі напрыканцы XIX – пач. XX стст.[35]. Правобразамі такіх гурткоў былі вучнёўскія і студэнцкія зборкі. Так, у Пе-

[35] Пра генезіс беларускіх культурна-асветніцкіх гурткоў больш падрабязна: Ляхоўскі, У. Ад гоманаўцаў да гайсакаў. Чыннасць беларускіх маладзёвых арганізацый у 2-й палове XIX ст. – 1939 г. Навукова-папулярнае выданне / У. Ляхоўскі. – Беласток, Вільня, 2012. – 483 с.

цярбургу палякі, літоўцы, латышы, беларусы гуртаваліся ў свае супольнасці, каб не загубіцца сярод шматнацыянальнага складу насельніцтва паўночнай сталіцы Расіі. З ростам усведамлення неабходнасці нацыянальнай ідэі і абвастрэннем палітычнай барацьбы гурткі набываюць арганізаваны культурна-асветніцкі і грамадска-палітычны характар. Добра вядомымі былі беларускія культурна-асветніцкія і літаратурныя гурткі ў Пецярбургу, Маскве, Тарту, Мінску, Гародні і іншых гарадах Расіі і Беларусі.

Збіраліся неафіцыйна ў пачатку стагоддзя і першыя ластаўкі беларускага нацыянальнага адраджэння ў Пецярбургу, сярод іх былі і католікі-беларусы: біскуп-суфраган Сцяпан Данісевіч, прафесар Браніслаў Эпімах-Шыпіла, клерыкі духоўных навучальных установаў Генрых Бэта, Адам Лісоўскі, Францішак Грынкевіч і Янка Семашкевіч. Так, будучы беларускі святар Ф. Грынкевіч на адной са студэнцкіх сходак у 1905 г. выступіў з рэфератам, прысвечаным беларускаму адраджэнскаму руху [386, s. 46].

Свой невялікі беларускі гурток быў створаны Ф. Грынкевічам, А. Лісоўскім і Г. Салянкай у 1907 – 1909 гг. у Інсбруку і Мюнхене, дзе ў гэты час яны знаходзіліся на вучобе [386, s. 46].

Беларускі гурток ў Імператарскай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Пецярбургу. Праз адсутнасць належнай інфармацыі гаварыць пра існаванне аднаго з першых беларускіх гурткоў у сценах Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі складана. Калі ўлічваць той факт, што прыкладна ў адзін і той жа час клерыкамі семінарыі былі такія асобы, як Язэп Белагаловы (1899 – 1903), Францішак Будзька (1901 – 1905), Фабіян Абрантовіч (1902 – 1906), Данат Лапошка і Адам Лісоўскі (1903 – 1907), Міхаіл Далецкі (1904 – 1908), Аляксандр Астрамовіч (1906 – 1911) – асобы высокага інтэлектуальнага і духоўнага ўзроўня, – дык міжволі напрошваюцца высновы аб закладзе імі свайго культурнага зямляцтва. У а. Адама Станкевіча ёсць цікавая згадка пра тое, што кс. А. Астрамовіч сам пракрабіў сабе шлях жыццёвы – здабыўшы пачаткі навукі, уступіў у духоўную семінарыю ў Петраградзе, там арганізаваў беларусаў-клерыкаў у гурток і вёў сярод іх беларускую працу [356, № 1, ad 13 studnia, s. 3]. Але, можа быць і так, што А. Астрамовіч прадоўжыў працу сваіх папярэднікаў. Ва ўсякім разе, інфармацыя а. А. Станкевіча выглядае праўдападобнай, асабліва, калі ўлічыць, што прыкладна ў адзін час з А. Астрамовічам у семінарыі вучыліся: Люцыян Хвецька (1907 – 1911), Ігнат Жаўняровіч, Янка Францук, Павел Хоміч (1908 – 1912) – асобы, якія стаялі ў вытоках беларускага гуртка ў рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу.

Гурток беларускай моладзі ў Гродна звязаны з асобаю кс. Францішка Грынкевіча, заснавальніка і фактычнага кіраўніка. Кс. Ф. Грынкевіч з'явіўся ў Гародні ў 1909 г. Пасля вучобы ў Інсбруку, ён быў размеркаваны ў якасці законавучыцеля ў мужчынскую гімназію, ў якой адразу стаў рабіць захады ў арганізацыі вучнёўскай моладзі [203, с. 133 – 143]. У гэты час у Гродзенскім Фарным (езуіцкім) касцёле працавалі святары-белару-

сы Вацлаў Родзька і Юльян Бароўка, якія падтрымлівалі рэлігійна-асветніцкія і нацыянальныя ідэі на роднай мове. З прыхільнасцю да гэтага ставіўся дэкан і пробашч кафедральнага (езуіцкага) касцёла кс. Юлі Алозій Элерт [386, s. 46]. Не супраць беларускай асветніцкай працы было духавенства Гродзенскага Бернардынскага касцёла: пробашч Антон Курыловіч і святары Люцыян Хамунт і Раман Тартыпа, – паводле «Звестак аб нацыянальным складзе...» пробашч адзначаны як літовец, а святары – беларусамі. Увогуле, паводле гэтай інфармацыі ў рымска-каталіцкіх парафіях г. Гродна адсутнічаюць святары польскай нацыянальнасці [184, арк. 31 – 36]. Варта яшчэ згадаць, што ў Гродзенскім тагачасным павеце, апрача вышэйзгаданых, ў передваенны час (1910 – 1914 гг.) працавалі сем святароў, якія свядома залічвалі сябе да беларускай народнасці. Гэта Людвіг Балабан (Крынская парафія), Генрых Сабалеўскі (Успаржская пар.), Язэп Сарасек (м. Масты), Ян Яновіч (Мікелеўская пар.), Язэп Фарботка (Каменская пар.), Антон Шымялюнас (м. Парэчча), Баляслаў Валейка (м. Друскенікі) – на 16 святароў павета, у тым ліку 5 палякаў і 3 літоўцаў, сем беларусаў-святароў – гэта было не мала.

Апрача беларускага складу духавенства, у м. Гродна і яго ваколіцах ў гэты час існавала значная колькасць прыхільнікаў беларушчыны ў асяродку свецкага насельніцтва. Трошкі пазней (тым больш пазней!) гродзенскі аўтар пісаў, што «людзі ў ваколіцах Горадні ўсюды гавораць пабеларуску. А нават тыя ўсе, што жывуць у месьце і што ўжо дзеля чорнае вопраткі выракліся сваёй роднай мовы, гавораць вельмі кепска па-польску і ўжываюць многа слоў беларускіх; гэта значыць, што тут польшчына толькі палітура, што як шыла не хавай у мяшок, яно заўсёды вылазе...» [353, № 3, ad 7 wieraśnia].

Зразумела, што гурток беларускай моладзі ў Гродна не мог не ўзнікнуць – уся справа палягала ў разумнай арганізацыі і мэтанакіраванай працы. Вось такім арганізатарам і выступіў а. Ф. Грынкевіч – чалавек высокаадукаваны, рэлігійны, з глыбокай эрудыцыяй і інтэлектам.

Для працы гуртка характэрны былі сходы, на якіх праводзіліся лекцыі, дыскусіі, разглядаліся творы беларускіх пісьменнікаў, вывучалася гісторыя і геаграфія Беларусі і беларуская мова. Ставілі беларускія спектаклі, арганізоўвалі беларускі хор, а таксама збіралі этнаграфічны матэрыял, мелі сваю пячатку, бібліятэку і архіў. Выдалі літаратурны зборнічак «Колас нашай нівы». У прадмове да зборнічка згадваецца евангельская прыпавесць пра сейбіта, зярняткі і разнаякасную глебу. Заканчваецца прадмова словамі: «Каб і гэты горадзенскі «Колас» выдаў хоць маленькі, найменшы каласочак з параю зярнятак: зярнятак кахання бацькаўшчыны і братоў родных» [386, s. 49]. Сябры гуртка (А. Аляксюк, А. Бычкоўскі, А. Зянюк, А. Лявіцкі, К. Пушкарэвіч, Л. Сівіцкая, У. Талочка, Я. Чарапук, У. Чаржынскі) пазней прынялі актыўны ўдзел у беларускім нацыянальна-культурым і адраджэнцкім руху. Ёсць заслуга ў гэтым Ф. Грынкевіча. Ап-

рача таго ён падтрымліваў маральна і матэрыяльна газ. «Беларус», прымаў удзел у выданні першага беларускага малітоўніка «Бог з намі», заахвочваў да беларускай працы кс. У. Талочку.

«Агулам на працягу 5-6 гадоў (1909 – 1914), – піша кс. Адам Станкевіч, – асоба Грынкевіча ў Горадні была асобай цэнтральнай і адзінай, якая будзіла і арганізавала там беларускі рух» [386, s. 54]. Паводле ўспамінаў Зоські Верас, кс. Францішак Грынкевіч не вылучаўся асаблівай беларускай дзейнасцю ў Гродне, а ў пазьнейшыя гады ўвогуле адыйшоў ад беларускага гуртка [31]. Тым не менш, у нас няма падстаў падвяргаць сумненню інфармацыю кс. Адама Станкевіча: «... Успаміны гэныя ў сваім часе мне падалі: сам кс. Ф. Грынкевіч, арганізатар і кіраўнік гуртка і сябры гуртка: ягоны брат, вядомы беларускі дзеяч і пісьменнік, др. Ст. Грынкевіч» [386, s. 51].

Беларускі гурток у Віленскай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі. Значную ролю ў фармаванні нацыянальнай свядомасці выконвалі беларускія культурна-асветніцкія гурткі ў духоўных рымска-каталіцкіх навучальных установах. Узнікалі яны звычайна як рэакцыя некаторых клерыкаў на нацыянальна-культурныя адраджэнні палякаў, літоўцаў, латышоў, украінцаў. Адметнасцю такіх гурткоў было тое, што арганізацыйнай працай і іх непасрэднай дзейнасцю займаліся самі клерыкі, будучыя святары.

Ужо ў першым 10-годдзі XX ст. сярод семінарыстаў шмат было такіх, хто вызначыўся ў сваім нацыянальным выбары з арыентацыей на ўдзел у беларускім адраджэнні. Да іх належалі семінарысты Казімір Бурак, Аляксандр Хадыка, Генрых Хвасцецкі, Францішак Грынкевіч, Ян Семашкевіч, Францішак Рамейка, Уладзіслаў Талочка, Вацлаў Родзька, Язэп Бароўка, Міхал Пятроўскі і інш.

Айцец Адам Станкевіч звяртае асаблівую ўвагу на звычай, які існаваў у Віленскай духоўнай каталіцкай семінарыі: «...дзеля ўспомненых палітычных і адчасьці рэлігійных прычын, семінарскія ўлады запісвацца Беларусамі клерыкам ня радзілі і нават не дазвалялі. Сьведчаць аб гэтым некаторыя-ж самі клерыкі з гэтага часу. Дзеля гэтага бадай усе клерыкі Беларусы запісваліся тады палякамі» [386, s. 60]. Такое папярэджванне можа быць важным для даследчыкаў, якім могуць трапіць у архівах адпаведныя запісы і выклікаць некаторыя сумненні і развагі. Так, да прыкладу, Вінцэнт Гадлеўскі згадваў, што «ўжо ў Віленскую духоўную семінарыю прынёс з сабою беларускую нацыянальную свядомасць і на першым курсе запісаўся беларусам» [342]. Было гэта ў 1908 г. Праўда, у спісе клерыкаў семінарыі В. Гадлеўскі фігуруе як паляк [18, с. 487]. На гэтую неадпаведнасць звярнуў увагу Юры Туронак, матывуючы факт прыходу В. Гадлеўскага да беларускасці толькі ў духоўнай акадэміі, у якой В. Гадлеўскі не мог быць з гэтай нагоды кіраўніком беларускага гуртка [271, с. 458]. Магчыма, Ю. Туронак мае рацыю, але тады выходзіць, што не мае рацыі В. Гадлеўскі, які невядома з якой нагоды прыпісаў сабе тое, да чаго

не належаў. Нічога тут дзіўнага няма. Хутчэй за ўсё без ведама клерыка В. Гадлеўскага семінарскае начальства запісала яго так, як хацела, магчыма, каб не кідаць ценю на яго аднафамільца, вядомага польскага дзеяча і даследчыка гісторыі Касцёла ў Польшчы кс. М. Гадлеўскага. Прыналежнасць В. Гадлеўскага да акадэмічнага гуртка ў якасці яго сакратара пацверджана а. Адамам Станкевічам [386, s. 66]. Праўда, В. Гадлеўскі як быццам сам сабе супярэчыць, калі ў аўтабіяграфічным нарысе піша, што нацыянальнае пытанне тады яго мала цікавіла, і толькі на чацьвёртым курсе ў семінарыі захапіўся вывучэннем літаратуры «і творы Багушэвіча былі як бы пуцяводнай эвангеліяй да лепшай дзейнасьці» [342].

Паводле ўспамінаў а. Адама Станкевіча, ён сам у Віленскую духоўную семінарыю прыйшоў (1910 г.) нацыянальна свядомым і запісаўся беларусам. Адразу ж распачаў праводзіць падрыхтоўчую працу сярод клерыкаў (індывідуальныя гутаркі, азнаямленне з беларускім друкам і творамі Францішка Багушэвіча), гуртаваць вакол сябе больш свядомых беларусаў і рабіць захады да легалізацыі беларускага гуртка [386, s. 61]. І такі гурток ў 1911 годзе быў прызнаны рэктарам семінарыі. Рэктар толькі адзначыў, што нічога не мае супраць беларускага руху, але папярэдзіў аб магчымасці выкарыстання гэтага руху расійскімі ўладамі супраць Касцёла. На што Адам Станкевіч адказаў, што семінарысты-беларусы імкнуцца да таго, каб з беларускага адраджэння для Касцёла была карысць, а не шкода, тым больш, што беларускае адраджэнне не ідзе да аб’яднання з Расіей, а ў будучым, Праваслаўная Беларусь праз нацыянальнае адра-джэнне можа лягчэй дайсці да згоды з Каталіцкім Касцёлам [386, s. 62 – 63]. У склад беларускага гуртка ўваходзілі клерыкі: Адам Станкевіч (старшыня), Міхал Борык, Янка Дашута, Язэп Ляйковіч, Франц Аляшкевіч, Язэп Рэшаць, Міхал Шалкевіч, Андрэй Цікота, Аляксандр Аўгустыновіч, Нікадым Кавалеўскі, Кастусь Стаповіч, Ян Славецкі, Вацлаў Раманоўскі, Якаў Даўкша, Вацлаў Лукша і інш. Сябры гуртка на свае грашовыя складкі стварылі беларускую бібліятэчку, бралі ўдзел у вечарах семінарыстаў, дзякуючы гэтаму на агульных імпрэзах у адпаведнасці з польскімі і літоўскімі нумарамі, была пададзена і беларуская праграма, чаго ніколі не было да гэтага. Высокім прафесійным узроўнем вызначаўся беларускі хор. Сябры гуртка прымалі актыўны ўдзел ў распаўсюджванні газет «Наша Ніва», «Biełarus» і іншых беларускіх выданняў, пашыралі ідэі нацыянальнага абуджэння ў родных вёсках і мястэчках у час вакацый. Праца гуртка была прыпынена ў сувязі з пачаткам Першай сусветнай вайны.

Беларускі гурток ў Імператарскай Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу. Для многіх святароў характэрны быў свой індывідуальны пошук шляхоў да беларускасці, які зыходзіў з логікі тагачасных абставін. У выбары нацыянальнай арыентацыі такіх святароў значны ўплыў рабілі палякі, літоўцы, немцы і латышы – народы з яскрава выражанымі нацыянальнымі імкненнямі. Шмат было такіх і сярод кле-

рыкаў духоўных навучальных установ. Айцец В. Гадлеўскі пісаў, што пад уплавам гэтых народаў у духоўнай каталіцкай акадэміі ў Пецярбургу крышталізаваліся і яго нацыянальныя погляды: «Прыглядаючыся да жыцця я пераканаўся, што ніхто з суседзяў не вывядзе беларускага народу з нядолі: ні буржуазія, ні сацыялісты, ні самыя нават левыя партыі..., а вывесьці можа толькі сябе сам народ беларускі... Такім парадкам сацыяльнае перакананьне прывяло мяне да нацыянальнага...» [342]. І такое перакананне падштурхнула яго да творчай дзейнасці, вынікам чаго стала ідэя беларускага гуртка. Клерыкі А. Цікота і Л. Хвецька пахвалілі такі пачын, і ў кастрычніку 1913 г. у духоўнай каталіцкай акадэміі ў Пецярбургу ўзнік гурток беларускай студэнцкай моладзі [342].

Юры Туронак закладчыкам гуртка лічыць клерыка Генрыха Бэту. Але не дастаткова абгрунтаванымі выглядаюць яго высновы наконт таго, што малады клерык Г. Бэта стаў заснавальнікам беларускага акадэмічнага гуртка толькі таму, што будучы клерыкам духоўнай рымска-каталіцкай семінарыі ў Сейна бачыў нацыянальны рух літоўцаў: «Захоплены ідэяй эмансыпацыі літоўскага каталіцызму з традыцыйных уплываў пальшчызны, – піша Ю. Туронак, – Бэта разумеў і цаніў значэньне роднай мовы ў душпастарскай працы і прапагандаваў гэтую ідэю сярод беларускіх семінарыстаў у Пецярбургу... Аднак доўгі час не знаходзіў калегаў, гатовых падтрымаць ініцыятыву стварэньня беларускага гуртка. Толькі ў 1911 – 1912 гг., на апошнім курсе яго вучобы, у акадэмію паступілі два пазьнейшыя дзеячы гуртка – Люцыян Хвецька і Павал Пякарскі. Яны і ажыцьцяўлялі задуму Бэты, які ў 1912 г. закончыў акадэмію і вярнуўся на Беласточчыну» [271, с. 458]. Такое надуманае прывязванне Г. Бэты да ідэі акадэмічнага гуртка выклікае сумненні. Па-першае, незразумела, чаму Г. Бэта прапагандаваў ідэю роднай мовы сярод семінарыстаў у Пецярбургу, калі сам да гэтай ўстановы ніякіх адносін не меў? Па-другое, цяжка паверыць у тое, што ў духоўнай акадэміі ідэю Г. Бэты наконт беларускага гуртка не падтрымаў клерык Фабіян Абрантовіч, які ў 1906 – 1910 гг. там вучыўся... Зразумела, што літоўскі фактар быў даволі ўплывовым пры нацыянальным выбары будучых святароў і прысутнічаў ён не толькі ў Сейнайскай духоўнай семінарыі, але і ў пецярбургскіх навучальных установах. Ідэя беларускага гуртка не была занесена звонку, тым больш, што беларускія згуртаванні ў Пецярбургу ўжо мелі сваю багатую гісторыю.

Куды большую меў рацыю а. Адам Станкевіч, калі пісаў пра цэлую групу нацыянальна свядомых беларусаў «шыпілаўскага» перыяду, пра што ўжо ішла гутарка трохі раней.

Што да акадэмічнага гуртка, дык паводле а. Адама Станкевіча ён быў заснаваны фактычна ад 1912 г. дзякуючы Люцыяну Хвецьку. У гурток уваходзілі: Вінцэнт Гадлеўскі, Ігнат Жалняровіч, Паўла Пякарскі, Андрэй Цікота, Янка Францук, Станіслаў Шырокі [386, s. 65]. Дарэчы, у такой трактоўцы можна заўважыць паслядоўны ланцужок: ад піянераў

беларускага адраджэння Браніслава-Эпімах Шыпілы – Адама Лісоўскага – Аляксандра Астрамовіча – да Люцыяна Хвецькі. Усіх іх аб'ядноўвала адна ідэя – ідэя гуртка.

Варта яшчэ згадаць заўвагу а. Льва Гарошкі. У артыкуле пра а. Антона Неманцэвіча ён пісаў, што той стаў у акадэміі адным з першых сяброў беларускага гуртка, які быў заарганізаваны прафесарам Браніславам Эпімах-Шыпілам [204].

У 1913 г. гуртку надалі арганізацыйную форму: выбралі старшыню – П. Пякарскага і сакратара – В. Гадлеўскага. У 1914 г. колькасць сяброў гуртка павялічылася за кошт новых клерыкаў: А. Станкевіч, В. Шутовіч, К. Лупіновіч, П. Хоміч, А. Неманцэвіч, М. Пятроўскі – усіх было 11 сяброў на 70 клерыкаў акадэміі [342]. Пазней далучыліся А. Матвейчык і Я. Пяткевіч. У 1916 г. кіраўніком гуртка стаў А. Станкевіч.

Да актыўнай дзейнасці гуртка адносіліся: сходы, лекторыі, дыскусіі, літаратурныя вечарыны, канцэрты і г. д. Акадэмічны гурток падтрымліваў сувязі з беларускім студэнцкім гуртком Пецярбургскага ўніверсітэта, ладзіў сумесныя сходы, якія часта адбываліся на кватэры Ф. Абрантовіча, Ф. Будзькі, Б. Эпімах-Шыпілы з удзелам Івана і Антона Луцкевічаў, Б. Тарашкевіча, К. Душэўскага і іншых вядомых беларускіх дзеячаў. Княгіня М. Радзівіл ахвяравала беларускім клерыкам 100 руб. на набыццё кніг для беларускай бібліятэкі. Галоўнай задачай беларускага акадэмічнага гуртка было паглыбленае вывучэнне гісторыі і культуры Беларусі: дзеля гэтага былі створаны секцыі гісторыі, літаратуры, беларускай песні, а таксама багатая бібліятэка. Уражваў гасцей акадэміі высокім прафесіяналізмам беларускі хор. Істотны ўклад у развіццё нацыянальнай свядомасці моладзі давала лекцыйная праца. З рэфератамі выступалі: В. Гадлеўскі – «Аб нацыянальным характары Беларусаў»; В. Шутовіч – «Аб творчасці Ф. Багушэвіча»; А. Неманцэвіч – «Аб Уніі»; А. Станкевіч – «Аб беларускай нацыянальнай самабытнасці», «Аб паэзіі Якуба Коласа». Найбольш важнай заслугай гуртка з'яўлялася статут-праграма, у якой былі вызначаны пазіцыі беларускіх клерыкаў адносна канфесійных, нацыянальных і актуальных грамадска-палітычных пытанняў. Каб зразумець важнасць гэтага дакумента, асабліва для беларускага духавенства, працытуем колькі пунктаў, якія згадвае а. Адам Станкевіч: § 3. Разумнае і сістэматычнае пашырэнне беларускіх твораў; § 4. Ціхае яднанне прыхільнікаў, не ўступаючы ў гарачыя дыспуты і не дражнячы праціўнікаў... § 6. Не думаю заводзіць беларускай мовы ў касцёле фармальна..., пакуль народ не стане ўсвядомленым; § 7. Буду старацца падрыхтаваць народ..., каб ён сам зажадаў сваёй мовы ў касцёле і ў школе; § 8. Не буду сеяць ненавісці да другіх народаў, а таксама між беларусамі праваслаўнымі і каталікамі... § 9. Буду дапамагаць развіццю беларускай каталіцкай літаратуры і пісьменства; § 12. Буду рабіць усё ў духу хрысціянскім і каталіцкім, вучачы братоў любіць сваё і паважаць чужое:

буду працаваць з верай, надзеяй і міласцю у сэрцы, буду ісці з воклічам на вуснах: «З Богам для народу!» [386, s. 68]. Гэта, па-сутнасці, быў першы дакумент, які спрабаваў надаць нацыянальнай працы духавенства арганізацыйна-ідэйны кірунак. Паводле статута можна прасачыць і тагачасную этнаканфесійную сітуацыю і ўплыў хрысціянска-каталіцкай ідэалогіі і разам з тым асцярожнасць і далікатнасць у этнаканфесійных пытаннях.

Гурток спыніў сваё існаванне ў сувязі з закрыццём духоўнай акадэміі ў 1918 г.

Фармаванню нацыянальнай свядомасці тых каталіцкіх святароў, якія не былі звязаны з асветніцкімі гурткамі ў духоўных навучальных установах, у гэты час спрыялі іншыя беларускія дзеячы, святары і газеты «Наша Ніва» і «Беларус».

Францішак Рамейка ў сваім рапарце (прыкладна ў 1910 г.) на імя «Его Высокопреподобия Господина Управляющего Виленской Римско-католической Епархией» пісаў, что ён – «происхождения белорусского» [18, с. 575].

Айцец Францішак Чарняўскі ў адным з лістоў да прэлата П. Татарыновіча пісаў: «Да мяне прыходзіла «Наша Ніва». Калі я быў у гарадзкім вучылішчы, адзін з сяброў мяне запытаў: «Кім мы ёсьць: адны нас залічаюць да палякаў, другія да рускіх?». Мой адказ, што мы не адно, ані другое. Ведаем з гісторыі, што наш назоў ліцьвіны, але нашы адраджэнцы ідуць да адражэньне пад назовам Беларусь. Незадоўга пасьля таго і школьная ўлада ведала за каго я сябе ўважаю. А калі пайшоў да інспектара, каб атрымаць пасьведчаньне, якое было патрэбным пры ўступленьні ў сэмінарыю, той радзіў мне беларускасьцяй не займацца, бо гэта цемната і мова брыдкая... Я адважыўся сказаць; «Праўда, народ наш цёмны, але не са сваёй віны, а што датычыць мовы, то мне здаеца, што яна ёсьць харашэйшай і ад рускай і ад польскай» [72, с. 10 – 14].

Адольф Клімовіч згадвае кс. Міхаіла Буклярэвіча, які гаварыў сваім прыхажанам, што «яны не палякі і не рускія, што яны – беларусы» [290, арк. 3]. М. Буклярэвіч ад 4.10.1908 да 12.04.1912 быў адміністратарам Нарэўскага касцёла, Пружанскага павета, арганізаваў парафію, пабудаваў капліцу. Ад 12.04.1912 – пробашч Іказненскага касцёла. У асабістай справе нацыянальнасць – беларус [69].

Вернікі м. Ашмяны, з нагоды пагалоскі аб пераводзе кс. Генрыха Гарасімовіча, даводзілі, што «вялікім жалем напаўняліся нашы сэрцы, калі пачулі, што такі важны ксёндз, які шчыра любіць сялянскі беларускі люд, можа ад нас выехаць. Калі ў нас былі немцы, дык кс. Гарасімовіч быў сапраўды нашым бацькам, апякуном і заступнікам. Колькі ён напісаў нам нямецкіх прашэньняў, сьвядоцтваў і г. д., дык гэта і злічыць трудна» [353, № 3, ad 7 wierasnia, s 3].

Такія карэспандэнцыі дасылаліся ў «Крыніцу» і ў больш позні перыяд.

Міхалка з Аўгустова інфармаваў, што і ў іх ёсць ксяндзы, шчырыя беларусы, – гэта «вельмі вучоны прафесар Бэта і кс. Траско, якія любяць

свой бедны беларускі народ і шмат дзеля яго дабра працуюць» [353, № 4, ad 14 wierasnia, s. 3].

Невядомы аўтар з в. Адамчукі Віленскага павету пісаў, што людцы нашы агулам ведаюць, што яны беларусы і ў гэтым шмат ім дапамог і дапамагае вікары з Ляварышак кс. С. Сідзевіч, які «любіць праўду, дык і аб Беларусі праўду гаворыць і тым асьвячае цёмных беларусаў. Некалі наш беларус шчыра падзякуе Ксяндзу Сідзевічу, што ён памог яму знайсьці самога сябе» [353, № 8, ad 2 listapada, s. 3].

У інфармацыі з м. Свіслач можна даведацца, што ў мястэчку да вайны свядомых беларусаў было няшмат. Прычына ў тым, што расійскі ўрад не даваў магчымасці для яго развіцця. Беларускі рух пачаў расці з прыходам немцаў, калі ў мястэчку былі адкрыты беларускія курсы для настаўнікаў. Найбольш працаваў для свайго народу – гэта ксёндз Антоні Шышка. Ён многа перанёс як за немцамі, так і цяпер ад палякаў за сваю працу на карысць бацькаўшчыны [355, № 8, ad 17 traunia, s. 5].

У Ганёндзах (Беластоцкі пав.) добра ўспамінаюць кс. М. Жалудзевіча, які заўсёды спагадаў беларускаму адраджэнню і гэтым розьніўся ад эндэкаў [355, № 18, ad 12 czerwienia, s. 6].

Важным крытэрыем адносін да беларускасці з боку каталіцкага духавенства былі адносіны да першай беларускай каталіцкай газеты «Беларус» (1913 – 1915). Тое, што сталымі аўтарамі газеты былі Казімір Сваяк (К. Стаповіч), А. Зязюля (А. Астрамовіч), Я. Быліна (Я. Семашкевіч), П. Просты (І. Бобіч) – гэта зразумела. Вядома, што газету некалькі разоў падтрымаў матэрыяльна адміністратар Віленскага біскупства кс. К. Міхалькевіч. Паводле рубрыкі «Свая пошта» няцяжка прасачыць прыхільнікаў «Беларуса», якім рэдакцыя дасылала свае падзякі (у дужках прапаноўваем версіі разгадкі крыптонімаў): кс. Б-у (магчыма кс. Францішак Будзька), Кс. Талочку (Уладзіслаў Талочка), кс. А. Ярашэвічу (Альбін Ярашэвіч), кс. А. Ж. (Антон Жукоўскі, капелан у Барнаўле), кс. Ал. А. (Аляксандр Астрамовіч), кс. Я. Г-вічу (Язэп Германовіч), кс. А. Ш-су (Антон Шылінас, які заказваў па дзесяць нумароў), кс. Я. Баравіку, Пр. Белагаловаму ў Івянцу (Францішак Белагаловы, адміністратар касцёла ў Івянцу), кс. Галоўні ў Ясьне, кс. В. Кламму, кс. М. Далецкаму, кс. М. П-ўскаму (Міхал Пятроўскі), кс. П. Б. (Францішак Будзька, альбо Францішак Белагаловы), кс. Я. Г-чу (Язэп Германовіч), кс. Піліпу (магчыма Філіп Марозаў), кс. Аўгустайцісу, кс. А. С. (Антон Салатынскі), кс. Т. Ку-аму (Тэадор Кульскі), кс. В. М-вічу (Уладзіслаў Маркевіч), кс. Х-вічу (Хрышчановіч). кс. Т. З. (?), кс. Т. Кул-скаму (Т. Кульскаму), кс. М. Па-вічу (М. Пашковічу), кс. М. В. (Міхал Буклярэвіч), кс. В-насу, кс. Т. Балтрушайтісу, кс. М. Руткоўскаму з Разані, які запрасіў 10 малітоўнікаў і дапісаў: «Дай Бог дачакаць, каб усе беларусы маліліся пасвоему і ў касьцёлах каб мелі беларускую навуку і беларускую песьню! Дай Божа!» [320, № 25 – 26, ad 3 lipnia, s. 5].

Шчыра працавалі ў гэты час на беларускай ніве такія святары, як Аляксандр Астрамовіч, Генрых Бэта, Францішак Будзька, Ян Бурба, Зянон Якуць, Францішак Рамейка, Леанард Кавэцкі, Генрых Гарасімовіч, Міхаіл Буклярэвіч, Уладзіслаў Клам, Адам Лісоўскі, Антон Шылінас і іншыя [247; 248; 290; 385, s. 80 – 85].

Нагадваем, што на гэтым не заканчаецца «шыпілаўскі» перыяд. Як заключны этап фармавання беларускай свядомасці «шыпілаўскую школу» праходзяць дзесяткі клерыкаў рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі.

Такім чынам, у другі перыяд (1909 – 1917 гг.) сфармавалася пэўная група каталіцкіх святароў з даволі высокім узроўнем беларускай нацыянальнай свядомасці. Гэтыя святары свядома абралі шлях духоўнага служэння свайму народу і шлях беларускага нацыянальна-культурнага адраджэння. Далейшая праца беларускіх святароў патрабавала больш канкрэтных арганізацыйных формаў, выпрацоўкі сваёй ідэалогіі і праграмы дзеяння.

4.1.3. Арганізацыйны перыяд (1917 – 1921 гг.)

Трэці перыяд вылучаецца найбольш актыўнай арганізацыйнай дзейнасцю. З аднаго боку – гэта час ужо сфармаванага беларускага духавенства, якое практычна рэалізуе рэлігійна-нацыянальныя патрэбы ў жыцці краю; з другога – гэта час найбольш масавага прыходу святароў да беларускасці. І тлумачыцца гэта тым, што нацыянальная ідэя значна пашырыла межы свайго існавання, выйшла са старонак газет і гурткоў і ахапіла амаль што ўсе пласты беларускага грамадства. Рамкі гэтага перыяду абмяжоўваюцца з’ездамі беларускага каталіцкага духавенства. Першы такі з’езд адбыўся у Мінску 24-25.05.1917 г. у кафедральным касцёле [300]. У арганізацыйны камітэт уваходзілі аа. Л. Хвецька, В. Гадлеўскі, А. Астрамовіч, Ф. Будзька, А. Цікота. У запрашэнні на з’езд паведамлялася, што ў сувязі з развіццём беларускага руху, арганізуюцца ўсе, хто імкнецца да адной мэты, а г. зн. трэба арганізоўвацца і ксяндзам-беларусам, бо інакш гэта можа дрэнна адбіцца на справах каталіцкай і народнай [386, s. 106]. У з’ездзе прынялі ўдзел каля 30 асобаў. У першы дзень былі зачытаны рэфераты: «Беларускі рух і яго адносіны да жыцця касьцельнага, а таксама да акцыі каталіцкай у Беларусі» (кс. А. Лісоўскі – чытаў А. Станкевіч), «Палітычна-народная дзейнасць каталіцкага духавенства на Беларусі ў нашых часах. Стварэнне каталіцкай партыі» (кс. В. Гадлеўскі), «Акцыя духавенства грамадска-эканамічная» (кс. В. Гарасімовіч), «Прасветная акцыя духавенства» (кс. Ф. Абрантовіч), «Выдавецкая дзейнасць духавенства» (кс. Л. Хвецька). На другі дзень была прынята рэзалюцыя, якая ўключала наступныя моманты: аўтаномія Беларусі ў складзе дэмакратычнай Расіі, навучанне ў школах на беларускай мове, патрэба казанняў і набажэнстваў на беларускай мове, а таксама ўвод гісторыі Беларусі і беларускай мовы як

прадметаў у духоўныя навучальныя каталіцкія ўстановы. Ставілася пытанне аб выданні беларускіх кніг і газетаў, неабходнасці склікання з'езду ксяндзоў-беларусаў і агульнага з'езду каталіцкага духавенства ў Беларусі. Айцец А. Станкевіч пісаў: «Гэты з'езд меў вялізарнае значэньне. Ён разбудзіў да працы і тых з ксяндзоў, якія ўжо даўно былі забыўшыся аб сваёй беларускасьці. Пасьля з'езду шмат дзе па землях беларускіх ксяндзы пачалі па касьцёлах гаварыць беларускія казаньні» [386, s. 93]. Першы з'езд беларускага каталіцкага духавенства паклаў пачатак арганізацыі Беларускай хрысціянскай дэмакратыі, выхаду газеты «Крыніца» і шырокай беларускай культурна-асветніцкай працы ў парафіях.

Тут варта было б нагадаць, што актывізацыі беларускага каталіцкага духавенства спрыялі не толькі фактары агульнага ўздыму нацыянальнага адраджэння, але і прыватны фактар прызначэння ў ліпені 1917 г. на пасаду Магілёўскага архібіскупства а. Эдварда Ропа, які ў беларускіх дыяцэзіях дазволіў беларускамоўныя казанні і набажэнствы.

6-7.08.1918 г. у Германовічах (Дзісьненскі пав.) праходзіць дэканальны сход рымска-каталіцкага кліру. Прысутнічалі святары: аа. Вінцэнт Ташкун (дэкан), Антон Гедгоўд, І. Войдаг, Альбін Ярашэвіч, Міхал Букляэвіч, Міхал Пятроўскі, Віктар Шутовіч, Антон Зянкевіч, Баляслаў Шылка, В. Гедрыс, К. Матулайціс. На ім, між іншым, былі прынятыя пастановы, якія, у нейкай ступені, даюць права назваць гэты сход беларускім: «...што адносіцца да грамадскай працы – уважаем, што дзе няма народнай сьвядомасці, там няма і культуры. З'езд ксяндзоў Дзісненскага дэканату выказваецца за тое, што абшар дзейнасьці хрысьціянскай дэмакратыі ў дэканаце з'яўляецца беларускім. У дэканаце школы з прынцыпу павінны быць беларускія і з беларускай мовай навучаньня пры аўтаноміі для іншых народнасьцей» [294, арк. 1, 2; 386, s. 138].

Антон Луцкевіч у гэты час згадвае аб «саюзе ксяндзоў-беларусаў», які ў 1918 г. налічваў 200 чалавек [142, с. 6] (А. Луцкевіч, хутчэй за ўсё, меў на ўвазе колькасны склад сяброў БХДЗ, бо ініцыятыва стварэння Саюза ксяндзоў-беларусаў належала да больш позняга часу).

Чарговы з'езд беларускага каталіцкага духавенства быў скліканы ў Вільні 12-13.07.1921 г. з мэтай надаць больш арганізаваны і планавы кірунак каталіцка-беларускай працы і паглыбіць гэтую працу [386, s. 130]. Вельмі важным было беларускаму духавенству выпрацаваць тактыку сваёй дзейнасьці ў той культурнай і палітыка-эканамічнай сітуацыі, якая склалася ў выніку падзелу Беларусі згодна Рыжскай дамовы ад 18.03.1921 г. У склад арганізацыйнага камітэту ўвайшлі аа. І. Бобіч, У. Талочка, А. Станкевіч. Парадак дня з'езду выглядаў наступным чынам:

I. Аб патрэбе арганізацыі ксяндзоў-беларусаў. Рэферэнт – кс. К. Стаповіч.

II. Назва арганізацыі; разгляд статуту і яго прыняцце.

III. Аб беларускай мове ў касьцёле: а. Беларуская мова ў Духоўнай семінарыі; б. Беларускі біскуп-суфраган. Рэферэнт – кс. А. Станкевіч.

IV Аб беларускім рэлігійным выдавецтве. Рэферэнт – кс. І. Бобіч.

V. Аб Уніі. Рэферэнт – кс. Я. Германовіч.

VI. Бягучыя справы [289].

На сходзе былі прынятыя адпаведныя пастановы, у тым ліку аб увядзенні беларускай мовы ў духоўную каталіцкую семінарыю ў Вільні і аб прызначэнні на пасаду віленскага біскупа-суфрагана беларуса, матывуючы тым, што без ведання беларускай мовы ў асяродку духавенства і вышэйшай касцельнай іерархіі, увод яе ў Касцёл будзе немагчымым: з’езд прапаноўваў кандыдатуру а. Ф. Абрантовіча. Пастановы былі перададзеныя Віленскаму біскупу а. Ю. Матулевічу, які паводле магчымасці абяцаў іх выканаць. «Як вынік гэтага з’езду, – піша а. А. Станкевіч, – паўстала арганізацыя ксяндзоў беларусаў пад назовам «Сьветач», але камісар ураду м. Вільні адмовіў у легалізацыі статуту без права апеляцыі вышэй» [386, s. 130 – 131].

У гэты арганізацыйны перыяд істотна пашыраецца геаграфія беларускамоўных казанняў і набажэнстваў. Дзякуючы руплівасці беларускага каталіцкага духавенства беларуская свядомасць стала даходзіць у многія іншыя парафіі і ахопліваць большыя колы людзей.

Так, невядомы аўтар з Барунаў (Ашмянскі павет) пісаў, што «найбольш яны палюбілі свайго пробашча (Міхаіла Пятроўскага) за тое, што ён не цураецца нашае роднае мовы. Такога дабрадзейства мы ніколі не бачылі, і гэтага мы да сьмерці не забудзем. Гэта ж толькі такім парадкам мы пачнем пазнаваць, што і мы нечага варты і што мы не патрабуем быць слугамі паноў, а што мы ім роўны, і што наша мова ані трохі ня горшая ад іх. На пацеху можна сказаць, што гэта ўжо блізу ўсе нашы беларусы разумеюць...» [353, № 4, 14 wierasnia, s. 3].

У Мікалаеве (Дзісненскі павет) добрай апорай для беларускага сялянства з’яўляецца кс. Зянкевіч, які смела стаіць за праўду, за справядлівасць, за думкі Хрыстосавы. Ён падтрымлівае беларусаў і не стараецца перарабляць іх у палякі і нават казанні часта гаворыць па беларуску [354, № 5, 22 lutaha, s. 4].

І такіх прыкладаў можна прывесці вельмі шмат; пералічваць іх тут няма сэнсу. Больш вартасным пытаннем можа быць пытанне пра колькасны склад прадстаўнікоў беларускага каталіцкага духавенства.

Паводле інфармацыі кс. П. Татарыновіча, беларускага нацыянальна-свядомага духавенства ў пачатку 1920 гг. было каля 200 чалавек [407, № 34 – 35, s. 4].

У «Крыніцы» за 1921 г. была змешчана невялічкая заўвага пра тое, што «дзеля абароны волі беларускай люднасці і абароны праў беларускай мовы ўжо сёння працуе аж 30 з гарой ксяндзоў-беларусаў, злучаных у арганізацыю» [355, № 23, ad 29 lipnia, s. 1].

Розніца ў лічбах наводзіць на думку, што такой інфармацыяй ніхто дакладна не валодаў: ані самі святары (П. Татарыновіч, А. Станкевіч), ані беларускія дзеячы і публіцысты (А. Луцкевіч, Я. Станкевіч (Крывічонак)). Сёння з нашых сціплых даследаванняў можна меркаваць, што на той перыяд ворагамі беларускасці былі адзіночкі ксяндзы-палякі. Празмерная большасць святароў у беларускіх парафіях, прыкладна каля 90 адсоткаў, была

не супраць беларускамоўных казанняў і набажэнстваў і беларускага нацыянальнага адраджэння ўвогуле. І такіх святароў было не 200, а значна больш. Усё ў той сітуацыі залежала ад палітычнай волі народу і дзяржавы. Страта беларускай дзяржаўнасці стала дамінуючым фактарам у выбары нацыянальнай афарбоўкі душпастарскай працы многіх святароў паводле дылемы: няма дзяржавы – няма народу. І толькі на ўзроўні высокай беларускай нацыянальнай свядомасці і актыўнасці заставаліся каля чатырох дзесяткаў святароў. Пры спрыяючых абставінах дастаткова было б і такога ліку для беларусізацыі Рымска-каталіцкага Касцёла ў Беларусі.

4.2. Адукацыя і выкладчыцкая дзейнасць беларускіх каталіцкіх святароў

Важным фактарам у фармаванні светапогляду беларускага каталіцкага духавенства была адукацыя. Узровень інтэлекту з'яўляўся трывалым фундаментам як у душпастарскай, так і ў культурна-асветніцкай і грамадскай працы. Веды, атрыманыя ў духоўных навучальных установах, у тым ліку і заходнееўрапейскіх, былі трывалай падставай да тэалагічных, філасофскіх, прававых, гістарычных і іншых навуковых даследаванняў.

Але вывучыцца беларусам-католікам, паводле расійскіх парадкаў, было нялёгка. Іх не прымалі ў настаўніцкія семінарыі, яны не маглі быць настаўнікамі і пісарамі, праблемным было вывучыцца і стаць чыноўнікамі. У сувязі з гэтым, «найбліжшым магчымым ідэалам сялянска-каталіцкіх хлапцоў, асабліва бацькоў, быў ксёндз. Паны не імкнуліся вучыць сваіх сыноў за ксяндзоў, уважалі палажэньне ксяндза за нізкае й цяжкое сабе. Дык у каталіцкія духоўныя сэмінарыі йшлі дзяцюкі мяшчанскія, сялянскія і засьценкавае шляхты» [233, с. 473 – 474]. Перш, чым паступіць у духоўную каталіцкую семінарыю, трэба было або скончыць пяць класаў гімназіі, або здаць экзамен (экстэрнам, ці пасля вучобы ў гарадскім вучылішчы – 4 гады пасля народнай школкі) на аптэкарскага вучня, а пасля здаць іспыты па рускай мове, гісторыі і геаграфіі Расіі. У духоўных семінарыях вучоба і харчаванне былі дармовымі, што з'яўлялася не менш прыцягальным для збяднелай шляхты, альбо сялянства.

Большасць беларускіх святароў скончыла Віленскую альбо Магілёўскую (знаходзілася ў г. Пецярбургу) духоўныя рымска-каталіцкія семінарыі і Імператарскую рымска-каталіцкую духоўную акадэмію ў Пецярбургу. Той факт, чаму абедзве духоўныя рымска-каталіцкія навучальныя ўстановы былі перанесены ў Пецярбург тлумачыцца фактам размяшчэння там мітрапалітарнай (архіпастарскай) кафедры. Нельга не ўлічваць і жаданне свецкіх уладаў у тым, каб выпускнікі каталіцкіх духоўных устаноў знаёміліся з рускай культурай і добра ведалі рускую мову. У гэтым сэнсе вялікае значэнне прыдавалася выкладанню рускай мовы, літаратуры і гісторыі; выкладалі гэтыя прадметы свецкія асобы рускай нацыянальнасці [391, с. 30].

Вільня і Пецярбург былі ў той час значнымі культурнымі цэнтрамі, дзе закладваліся першыя культурна-нацыянальныя асяродкі. Менавіта ў духоўных семінарыях і акадэміі большасць святароў усвядоміла сваю нацыянальную прыналежнасць і выбрала шлях служэння свайму народу.

4.2.1. Выпускнікі Віленскай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі

Віленская дыецэзальная рымска-каталіцкая духоўная семінарыя[36] рыхтавала святароў для забяспячэння душпастарскага працэсу каталіцкага насельніцтва Віленскай, Гродзенскай і Ковенскай губерняў, і клерыкі-семінарысты былі ў асноўным выхадцамі з гэтых тэрыторый. Паводле спісу сацыяльнага паходжання і нацыянальнай прыналежнасці навучэнцаў Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ад 15 мая 1912 года большасць навучэнцаў складалі палякі [37]. Так, у спісу IV курса (24 асобы, з іх 5 літоўцаў, астатнія – палякі) беларусам ніхто не запісаны, і Вінцэнт Гадлеўскі фігуруе як паляк. У спісу III курса (25 чалавек) як палякі адзначаны А. Аўгусціновіч, Я. Байко, В. Раманоўскі, К. Стаповіч, А. Цікота, В. Шутовіч, а Я. Германовіч запісаны літоўцам; паводле сацыяльнага паходжаньня – усе з сялян. Асаблівую цікавасць выклікае нехта Генрых Войнюш з шляхты – адзіны на III курсе, хто запісаны беларусам. Спіс II курсу адрозніваецца ад папярэдніх большай нацыянальнай разнастайнасьцю: з 37 семінарыстаў – 21 адзначаныя палякамі, 8 – літоўцамі і 7 – беларусамі. Пры тым, што на роўні з такімі вядомымі ў беларускім руху асобамі, як Язэп Рэшаць і Адам Станкевіч, беларусамі запісаныя клерыкі, якія ў далейшым з тых ці іншых прычын не праявілі сябе на беларускай адраджэнскай ніве, альбо лёс іх закінуў вельмі далёка ад роднай нівы. Гэта – Генрых Драгель, Уладыслаў Квецень, Язэп Маліноўскі, Франц Пярко – усе з сялян і Язэп Ражыцкі – з шляхты. Спіс I курсу выглядае так: усіх – 55 чалавек; з іх – 35 пазначаныя палякамі (як палякі фігуруюць Язэп Дашута, Цыпрыян Лазоўскі і Міхаіл Шалкевіч), 9 – літоўцамі і 7 – беларусамі, гэта: Міхаіл Борык, Ян Вайцеховіч-Станкевіч, Каспар Валадкевіч, Якаў Даўкша, Ян Карыцкі, Вацлаў Лукша, Зэнон Скапчынскі – усе з сялянаў. У 1912/1913 навучальным годзе на вучобу ў семінарыю было залічана 42 абітурыенты. З іх 25 было палякаў, 8 літоўцаў і 9 беларусаў: Станіслаў Буйніцкі, Язэп Гайдукевіч, Павел Гаштольд, Ігнат Кулеш, Ян Ляўковіч, Сідар Петраш, Язэп Сінкевіч, Леанард Чарняк, Ян Славецкі. Як бачым, колькасць

[36] Поўная назва: Імператарская рымска-каталіцкая духоўная семінарыя ў Вільні. Як дыяцэзальная духоўная семінарыя была закладзена Віленскім біскупам кс. Юры Радзівілам 12.01.1582 г.: Kurczewski Jan. Biskupstwo Wilensie. Od jeho założenia aż do dni obecnych... – Wilnia, 1912. – S. 326.

[37] Спіс надрукаваны ў кнізе «Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя: Жыццяпісы. Мартыралогія, Успаміны / аўтар-укладальнік Ю. Гарбінскі. – Мінск, Мюнхен, 1999. – С. 487 – 491.

беларусаў, хоць памалу, але паслядоўна з кожным годам павялічвалася. Такім чынам, на 1912 г. у спісах клерыкаў Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі было афіцыйна пазначаных 120 палякаў, 34 літоўца, 24 беларуса і, прыкладна, 14 тых, якія былі беларусамі свядомымі, але ў спісу фігуруюць як палякі альбо літоўцы.

У газеце «Беларус» часта падавалася інфармацыя пра абітурыентаў і выпускнікоў семінарыі. Так, у нумары ад 10 траўня за 1913 г. паведамлялася, што 22 – 23 красавіка ў Віленскую духоўную семінарыю паступалі 30 клерыкаў і толькі 18 з іх здалі патрэбныя іспыты і былі залічаныя. Сярод іх – Зянон Якуць, Балеслаў Лазоўскі і Станіслаў Мажэйка. У 1913 г. былі зменены ўмовы пры паступленні. Раней для паступлення ў семінарыю дастаткова было здаць іспыты на аптэкарскага вучня, а зараз паводле патрабаванняў ураду трэба найменш скончыць 4 класы гімназіі, рэальнай школы, альбо гарадскую школку і здаць іспыты па лацінскай мове ў самой семінарыі [318, № 15, ad 3 maja, s. 4 – 5].

Пра больш позні перыяд (1917 – 1921 гг.) Віленскай духоўнай рымска-каталіцкай семінарыі згадваў Францішак Чарняўскі «...на 70 чалавек кандыдатаў у сьвятары 35 былі беларусы. Успомнены кс. Любянец, ведамы са сваёй непрыхільнасьці да беларусаў, казаў, што гэтакі лік запісаных беларусаў можа спрычыніць шмат хлопатаў для самой семінарыі і раіў, каб запісваліся палякамі». Кс. Кароль Любянец тады быў інспектарам семінарыі. «У сэмінарыі ўсе ведалі за каго сябе ўважаю. У 1919 г. прыпомніў я Яго Эксцэленцыі Біскупу Матулевічу, што мы (беларусы) адчуваем сябе ў сэмінарыі сіротамі. Калі біскуп запытаўся чаму? Адказаў, бо ня маем ані аднаго свайго прафэсара. Тады біскуп: маеце аднаго (меў на думцы рэктара Ушылу). А я на гэта: “Можа ён з паходжаньня й беларус, але з перакананьня не наш. Мы хочам сьведамага...” (З ліста да П. Татарыновіча). Пасьля быў назначаны прафэсарам Віленскай сэмінарыі а. др. Язэп Рэшаць, якога пазьней дзеля той самай прычыны, дзеля якой біскуп Матулевіч назначыў, архібіскуп Ялбжыкоўскі звольніў. Пасьля вучобы ў духоўнай семінарыі Ф. Чарняўскі быў прызначаны вікарыям у Сухаволю, дзе пробашчам быў Гайлевіч, які рабіў даносы ў паліцыю на свайго вікарыя дзеля ягонай беларускасьці» [72, с. 10 – 14].

Вучыліся ў Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі і былі выпускнікамі: Кажарновіч Язэп (1884 – 1887)[38] – высвенчаны на ксяндза ў 1887 г. (год высвянчэння ў большасці выпадкаў супадаў з апошнім годам навучання ў семінарыі альбо акадэміі, але не заўсёды), Казімір Бурак (1896 – 1900), Ян Бурба (1900 – 1904), Аляксандр Хадыка, Станіслаў Гуневіч, Францішак Грынкевіч, Станіслаў Шырокі (1901 – 1905), Леанард Кавэцкі (1902 – 1906), Ян Семашкевіч, Леанард Хвастэцкі (1903 – 1907), Генрых Герасімовіч, Міхаіл Буклярэвіч (1904 – 1908), Францішак Рамейка (1905 – 1909), Юльян Бароўка, Міхаіл Пятроўскі, Вацлаў Родзька, Уладзіслаў Талочка (1906 – 1909),

[38] Варта заўважыць, што пададзеныя гады вучобы таго ці іншага святара могуць быць недакладнымі – у розных крыніцах падаюцца розныя гады. Тлумачыцца гэта тым, што гады паступлення ў навучальныя духоўныя ўстановы з розных прычын (адсутнасць вольнага месца, немагчымасць аплаты за вучобу) не заўсёды супадалі з гадамі вучобы).

Антон Зянкевіч, Павел Пякарскі (1907 – 1911), Вінцэнт Гадлеўскі (1908 – 1912), Ільдэфонс Бобіч (1909 – 1911), Аляксандр Аўгустыновіч, Язэп Байко, Язэп Германовіч, Вацлаў Раманоўскі, Кастусь Стаповіч, Андрэй Цікота, Віктар Шутовіч (1909 – 1913), Францішак Аляшкевіч, Язэп Рэшаць, Адам Станкевіч (1910 – 1914), Міхаіл Борык, Каспар Валадкевіч, Якаў Даўкша, Язэп Дашута, Цыпрыян Лазоўскі, Вацлаў Лукша, Міхаіл Шалкевіч (1911 – 1915), Станіслаў Буйніцкі, Ян Ляўковіч, Леанард Чарняк, Ян Славецкі (1912 – 1916), Антон Лявош, Зянон Якуць (1913 – 1917), Станіслаў Глякоўскі (1914 – 1918), Казімір Кулак (1915 – 1920), Францішак Чарняўскі (1916 – 1920).

Нікадым Кавалеўскі паступіў у духоўную семінарыю ў 1910 г., але ўжо ў наступным годзе семінарыю пакінуў; працягваў вучобу ў 1914 – 1918 гадах.

Казімір Смулька паступіў у семінарыю ў 1915 г. але давучваўся ў Влоцлавку (Польшча).

У Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі вучыліся, але з розных прычын не скончылі такія вядомыя беларускія дзеячы, як: Антон Бычкоўскі (1905 – 1906), Баляслаў Пачобка (1905 – 1907), Адам Бычкоўскі (1907 – 1908), Янка Станкевіч (1912 – 1913?). Ёсць меркаванне, што Янку Станкевіча выключылі «за агрэсіўную беларускасьць».

У міжваенны час у Віленскай духоўнай семінарыі вучыліся: Казімір Смулька (скончыў у 1922 г.), Вацлаў Папуцэвіч (1928, 1929 – не скончыў), Антон Падзява (1935 – 1939).

4.2.2. Выпускнікі Магілёўскай Рымска-каталіцкай семінарыі ў Пецярбургу

Імператарская Мітрапалітальная Магілёўская Рымска-каталіцкая духоўная семінарыя ў Пецярбургу [39] рыхтавала спецыялістаў для забеспячэння духоўных патрэбаў католікаў Расіі.

Пры ўступных экзаменах ў семінарыю здавалі рускую мову, геаграфію і гісторыю Расіі. Семінарыстаў не павінна было быць больш, чым 40 чалавек. Сярод 15 выкладчыкаў звычайна амаль што на палову былі свецкія асобы. Навучанне было разлічана на пяцігадовы тэрмін. Апрача багаслоўскіх дысцыплін выкладаліся мовы: руская, нямецкая, французская, латынь і грэцкая (пра польскую мову не магло быць і гутаркі). Умовы пражы-

[39] У 1843 г. паводле імператарскага ўказу тры рымска-каталіцкія духоўныя семінарыі ў Беластоку, Краславе і Магілёве былі аб’яднаныя ў адну і пераведзены у Мінск. Мінска-Магілёўская Рымска-каталіцкая духоўная семінарыя была закрыта царскімі ўладамі ў 1869 г. разам з ліквідацыяй Мінскай рымска-каталіцкай епархіі. У 1879 г. у Пецярбургу была створана па сутнасці новая вышэйшая рымска-каталіцкая духоўная навучальная ўстанова з пяцігадовым тэрмінам навучання. Семінарыі быў нададзены статут Мітрапалітальнай (Архіепархіяльнай) семінарыі.Магілёўскай Рымска-каталіцкай архіепархіі. Імператарская Мітрапалітальная Магілёўская Рымска-каталіцкая духоўная семінарыя ў Пецярбургу была закрыта савецкімі ўладамі ў 1918 г. (www. Catholikspb.ru. – Петербург католический. Высшая Духовная Семинария «Мария – Царица Апостолов»).

вання семінарыстаў былі достаткова суровымі, яны жылі ў агульных памяшканнях, аднаму выходзіць у горад не дазвалялася. Умовы іх палепшыліся толькі пасля пераезду семінарыі ў новы будынак на вуліцы 1-й Роты Ізмайлаўскага палка ў 1902 г. Шмат было кандыдатаў у семінарыю з іншых епархій: былі літоўцы, латышы, беларусы і іншыя [301, с. 30 – 31].

Беларускія абітурыенты-алюмны ў Пецярбург ехалі з меншай ахвотай, таму што гарантыі на месца працы пасля вучобы сярод свайго народу былі мізэрнымі.

Тым не менш, Магілёўскую духоўную семінарыю скончылі, альбо вучыліся ў ёй наступныя беларускія святары: Вінцэнт Гарасімовіч (1889 – 1894), Язэп Белагаловы, Адам Лісоўскі (1899 – 1903), Францішак Будзька (1901 – 1905), Фабіян Абрантовіч (1902 – 1906), Данат Лапошка (1903 – 1907), Міхаіл Далецкі (1904 – 1908), Аляксандр Астрамовіч (1906 – 1911), Люцыян Хвецька (1907 – 1911), Ігнат Жаўняровіч, Янка Францук, Павел Хоміч, Станіслаў Эйсмант (1908 – 1912), Карл Лупіновіч, Антон Ляшчэвіч (1909 – 1914), Ян Вэрсоцкі, Антон Матвейчык, Антон Неманцэвіч, А. Квяткоўскі (1910 – 1915), Адам Пучкар-Хмялеўскі, Антон Шышка (1911 – 1916), Антон Дуброўскі *(Дамброўскі)* (1913 – 1917).

Язэп Гяйлевіч, Янка Жук, Альберт Бакіноўскі, Казімір Смулька, Пётр Татарыновіч, Віталі Хамёнак, Зянон Шымкевіч паступілі ў духоўную семінарыю ў 1915 – 1917 гадах, але давучвацца ім прыйшлося ў іншых духоўных навучальных установах, у сувязі з падзеямі Першай сусветнай вайны і рускімі рэвалюцыямі і войнамі.

4.2.3. Выпускнікі Імператарскай Мітрапалітальнай Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу

Выпускнікі Віленскай і Магілёўскай Рымска-каталіцкіх духоўных семінарый маглі прадоўжыць вучобу ў Імператарскай Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу[40]. У духоўную акадэмію траплялі найбольш здольныя клерыкі паводле накіравання духоўных уладаў і рэктарата семінарыі.

[40] Рымска-каталіцкая духоўная акадэмія ў Пецярбургу бярэ вытокі ад рымска-каталіцкага (езуіцкага) тэалагічнага факультэта пры Віленскім універсітэце, які быў заснаваны ў 1578 дзякуючы біскупу Пратасевічу і кс. Ю. Радзівілу. У 1781 г. універсітэт быў пераіменавана ў Галоўную школу, а тэалагічны факультэт – у Галоўную Семінарыю. У 1803 г. аднаўляецца Віленскі ўніверсітэт з адпаведным тэалагічным факультэтам. Пасля закрыцця ўніверсітэта (1832) на базе тэалагічнага факультэта ствараецца Духоўная Акадэмія. У 1842 г. Духоўную Акадэмію перанеслі ў Пецярбург, каб «ізаляваць духавенства ад каталіцкага асяроддзя і падпарадкаваць яго планам урада…». Акадэмія атрымала назоў «Імператарскай» і ей былі падпарадкаваныя ўсе духоўныя семінарыі ў Расіі. Галоўнай мэтай Акадэміі, як і раней Галоўнай семінарыі, паводле меркаванняў свецкіх улад, была падрыхтоўка чыноўнікаў на высокія царкоўныя пасады.

У 1918 г. Духоўная акадэмія ў Пецярбургу была зліквідавана савецкімі ўладамі. Kurczewski Jan. Biskupstwo Wilensie. Od jeho założenia aż do dni obecnych... – Wilnia, 1912. – S. 350, 352; Чаплицкий, Б. О. Константин Будкевич (1867 – 1923): Жизнь и деятельность / Б. О. Чаплицкий; пер. с пол. С. Карпенок, Т. Захарова; под ред. Т. Захаровой. – СПб.: Речь, 2004. – С. 31 – 32.

Вучоба ў акадэміі працягвалася 4 гады. Напачатку курс у Акадэміі быў пашыранай праграмай семінарыі. Выкладаліся багаслоўскія дысцыпліны, філасофія, сусветная гісторыя, гісторыя Расіі і тыя ж мовы, што і ў семінарыі. Колькасць клерыкаў была ад 60 да 70 чалавек. У Акадэміі была заведзена семінарская дысцыпліна: пад'ём у 5 гадзін, удзень малітвы і лекцыі, хадзіць у горад можна было толькі ў чацвер і пры суправаджэнні выхаваццеля. Вучоба ў духоўнай акадэміі была платнай і таму не кожны клерык меў магчымасці матэрыяльна забяспечыць сабе вучобу.

Акадэмія прысуджала сваім выпускнікам навуковыя ступені кандыдата, магістра, доктара тэалогіі і доктара кананічнага права. Праўда, патрабаванні на доктарскую ступень былі вельмі жорсткімі: нават сярод выкладчыкаў акадэміі няшмат хто валодаў такой ступенню.

Акадэмію перанеслі ў Пецярбург для русіфікатарскіх мэтаў, але ў сапраўднасці назіраўся адваротны эфект: патрыятызм (польскі) у ёй яшчэ больш узмацняўся, асабліва пасля падзей 1905 г.

Пасля 1905 г. значна павысіўся і навуковы ўзровень Акадэміі; былі створаны новыя кафедры. У 1910 – 1913 гг. абавязкі рэктара выконваў будучы кардынал і варшаўскі архібіскуп Аляксандар Какоўскі, а пасля да закрыцця Акадэміі ў 1918 г. рэктарам быў а. Эгідзій Радзішэўскі, удалейшым арганізатар Люблінскага Каталіцкага ўніверсітэта. Сярод выкладчыкаў, якія карысталіся павагай студэнтаў, былі такія асобы, як рэктар Эгідзій Радзішэўскі, святары а. Андрэй Вуйцiцкі і а. Фабіян Абрантовіч, выкладчык гісторыі а. Міхаіл Гадлеўскі, а. Юры Матулевіч і а. Станіслаў Трацяк. Пазней амаль што ўсе яны сталі біскупамі (Ф. Абрантовіч, М. Гадлеўскі, Ю. Матулевіч), а С. Трацяк па даручэнні біскупа Я. Цепляка стаў арганізатарам каталіцкай семінарыі ў Саратаве [363, s. 350 – 352; 301, с. 32 – 33].

Амаль палову клерыкаў у першыя два дзесяцігоддзі XX ст. у акадэміі складалі выхадцы з этнічнай Беларусі. Так, беларускі святар Францішак Будзька ў артыкуле «Biełorusini» пад крыптонімам X. у архідыецэзальным часопісе паведамляў пра тое, што «толькі ў 1915-1916 гг. духоўную каталіцкую акадэмію скончылі 5 беларусаў з агульнай колькасці студэнтаў 22, што вельмі шмат. Зараз вучыцца не менш 10» [410, № 14 – 15, s. 185 – 186]. Трэба лічыць, што Ф. Будзька меў на ўвазе тых беларусаў, якія адкрыта заявілі аб сваёй нацыянальнай прыналежнасці.

Нагадаем, што адным з старэйшын сярод выпускнікоў акадэміі быў Магілёўскі біскуп-суфраган а. Сцяпан Данісевіч (1859 – 1863).

Такім чынам, Імператарскую Мітрапалітальную Рымска-каталіцкую духоўную акадэмію ў Пецярбургу скончылі альбо вучыліся ў ёй наступныя беларускія клерыкі: Язэп Белагаловы, Адам Лісоўскі (1903 – 1907), Францішак Будзька (1905 – 1906), Фабіян Абрантовіч (1906 – 1910), Францішак Грынкевіч (1906 – 1908), Генрых Бэта (1908 – 1912), Павел Пякарскі, Люцыян Хвецька (1911 – 1915), Вінцэнт Гадлеўскі, Янка Францук, Стані-

слаў Шырокі (1912 – 1916), Ігнат Жаўняровіч (1913 – 1916), Андрэй Цікота (1913 – 1917), Віктар Шутовіч (вучыўся ў 1914 – 1915 гг.), Карл Лупіновіч, Міхал Пятроўскі (1914 – 1917), Адам Станкевіч (1914 – 1918); паступілі Антон Матвейчык і Антон Неманцэвіч у 1915 г., Павал Хоміч (1916), Язэп Пяткевіч і Эдвард Юневіч (1917), Антон Дуброўскі (1918).

4.2.4. Вучоба ў іншых духоўных навучальных установах

Рымска-каталіцкую духоўную семінарыю ў г. Сейна скончыў а. Генрых Бэта (1904 – 1908). Семінарыя гэта на той час была кузьняй кадраў літоўскага нацыянальнага духавенства; у ёй выкладалася літоўская мова, распрацоўвалася літургічная тэрміналогія, рыхтавалася рэлігійная літаратура на літоўскай мове. Юры Туронак лічыць, што факт вучобы ў Сёйна моцна адбіўся на станаўленні нацыянальнай свядомасці будучага святара [271, с. 458].

Пётр Татарыновіч паступіў у Пецярбургскую рымска-каталіцкую духоўную семінарыю ў 1916 г., пасля яе закрыцця (1918) працягваў вучобу ў Мінскай духоўнай семінарыі (1918 – 1920), а з пераездам семінарыі ў Наваградак, ён быў пераведзены на апошні курс духоўнай семінарыі г. Влоцлавак (Польшча), дзе і атрымаў тэалагічную адукацыю (1921).

Прыкладна такім шляхам да тэалагічнай адукацыі прайшоў і Казімір Смулька: з Віленскай семінарыі перавёўся ў Мінск, і скончыў духоўную семінарыю ў Влоцлаўку (1921).

Рымска-каталіцкай духоўную семінарыю ў Кельцах (Польшча) скончыў Вацлаў Аношка (1924).

Віталі Хамёнак першы курс духоўнай семінарыі скончыў у Влоцлаўку (1914), пасля два курсы правучыўся ў Пецярбургскай сеінарыі (1916 – 1918), пасля адзін курс зноў у Влоцлаўку (1918/1919) і яшчэ тры гады прыйшлося правучыцца ў Віленскай духоўнай семінарыі (1919 – 1922) [283, с. 10 – 11].

У пачатку XX ст. духоўным асобам у Расіі дазволілі вучыцца ў каталіцкіх навучальных установах за мяжой. У сувязі з гэтым узнікла магчымасць прадоўжыць вучобу ў лепшых еўрапейскіх універсітэтах. Так, у каталіцкім універсітэце у г. Інсбруку (Аўстрыя) удасканальвалі свае веды наступныя беларускія клерыкі: Францішак Грынкевіч (1907 – 1908), Адам Лісоўскі (1908 – 1909), Уладзіслаў Талочка (1909 – 1912), Язэп Белагаловы (1911 – 1913), Леў Гарошка (1937 – 1938); у каталіцкім універсітэце г. Мюнхена вучыліся Францішак Грынкевіч (1908 – 1909) і Адам Лісоўскі (1909 – 1910).

У Лювенскім тэалагічным рымска-каталіцкім універсітэце (Бельгія) вучыўся Ф. Абрантовіч (1912 – 1914), дзе абараніў доктарскую дысертацыю на тэму: «Філасофская канцэпцыя М. А. Лоскага». У лістах з Лювеня адзначаў не толькі высокі ўзровень ведаў выкладчыкаў і прафесараў

каталіцкага ўніверсітэта, але таксама і глыбіню, неардынарнасць навуковых праграм, асабліва па філасофіі: «Чым больш знахожуся ў Лёвен, тым больш з таго цешуся. І сам дзіўлюся, бо ніколі не быў вялікім аптымітстам. А яшчэ хацеў бы застацца тут даўжэй» [18, с. 3 – 4; 338, s. 6 – 7].

У Каталіцкім Калегіўме святога Андрэя ў Мюнхене тэалагічную адукацыю атрымаў Міхась Маскалік.

У Варшаўскай рымска-каталіцкай семінарыі вучыўся Міхал Урбановіч (1910 – 1915). У Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Варшаве вучыўся Антон Падзява (1939 – 1943).

У Місіянерскім Рымска-каталіцкім універсітэце ў Любліне (Польшча) вучыліся Язэп Дашута і Антон Ляваш (1922 – 1924), Вацлаў Аношка (1924 – 1925).

Леў Гарошка скончыў Грэка-каталіцкую багаслоўскую духоўную акадэмію ў Львове (1931 – 1936), далейшую вучобу працягваў у Інсбруку (1936 /1937).

Ян Тарасевіч вышэйшую тэалагічную адукацыю атрымліваў у Канадзе (Манрэаль, 1917 – 1918 гг.) і ў Швейцарыі (Фрыбург, 1919 – 1925), дзе абараніў доктарскую дысертацыю.

Здольным да навукі клерыкам давалі накіраванне на далейшыя студыі ў Рым. Так, у Папскім Грыгарыянскім універсітэце [41] паглыблялі веды Ільдэфонс Бобіч (1912 – 1914), Станіслаў Глякоўскі (1918 – 1920). Язэп Рэшаць (1919 – 1921) – усе атрымалі з годнасцю ступені дактароў філасофіі і тэалогіі.

У Усходнім Папскім інстытуце [42] вучыліся: Антон Дуброўскі (1923 – 1925), Францішак Чарняўскі, Антон Ляваш (1924 – 1926), Антон Неманцэвіч, Казімір Кулак (1925 – 1927), Язэп Дашута (1926 – 1927).

Пасля далучэння Усходняга Папскага інстытута (1928) да Грыгарыянскага ўніверсітэта ў Рыме працягвалі вучобу: Эдвард Юневіч (1928 – 1930, Юры Кашыра (1929 – 1931), Казімір Найловіч (1929 – 1935), Тамаш Падзява (1931 – 1935) і інш.

4.2.5. Выкладчыцкая праца

Высокі ўзровень адукацыі, інтэлект і навуковы патэнцыял беларускіх каталіцкіх святароў давалі магчымасць працы ў навучальных установах і

[41] Грыгарыянскі ўніверсітэт бярэ пачатак ад заснаванай у 1551 г. а. І. Лаёлам у Рыме Рымскай калегіі.У 1556 г. калегія атрымала статут тэалагічнага ўніверсітэта , а пасля яго кардынальнай рэарганізацыі папам Рымскім Грыгорыем VIII (1582 – 1584), універсітэт стаў называцца Грыгарыянскім.

[42] 1 мая 1917 г. папа Бенедыкт XV заснаваў Кангрэгацыю па справах Усходняй Царквы, а пры ёй Усходні Папскі інстытут з мэтамі даследавання хрысціянскага Усходу і падрыхтоўкі кадраў для місіянерскай працы. У 1928 г. папа Пій XI аб’яднаў Грыгарыянскі ўніверсітэт з Папскім Біблейскім інстытутам і Папскім Усходнім інстытутам.

ў першую чаргу ў Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу і духоўных семінарыях.

Так, пасля навучання ў Імператарскай Мітрапалітальнай духоўнай рымска-каталіцкай акадэміі, магістр кананічнага права а. Язэп Белагаловы ў 1907 – 1910 гг. быў накіраваны на пасаду выкладчыка рэлігіі ў мужчынскай гімназіі і рэальным вучылішчы ў г. Смаленску. 14.08.1910 г. быў прызначаны на пасаду выкладчыка Мітрапалітальнай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Пецярбургу, а пасля накіраваны на далейшыя студыі ў Еўрапейскі тэалагічны рымска-каталіцкі ўніверсітэт у г. Інсбруку (1911 – 1913). Ёсць і такое меркаванне, што быў высланы біскупам С. Данісевічам ў Заходнюю Еўропу з нагоды адмовы праспяваць «многія лета» расейскаму самадзержцу [18, с. 21 – 22; 338, s. 31]. У 1913 – 1918 гг. а. Я. Белагаловы выконваў абавязкі намесніка прафесара грамадзянскага і кананічнага права ў Пецярбургскай рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі. Адначасова вучыў Закону Божаму ў Інстытуце архітэктуры імя Мікалая І, у Мікалаеўскай школе кавалерыі і ў Канстанцінаўскай школе артылерыі.

У Імператарскай рымска-каталіцкай акадэміі ў Пецярбургу працаваў і а. Вінцэнт Гарасімовіч, які ад 17.03.1904 г. выконваў абавязкі пробашча мясцовага касцёла ў Клецку і адначасова выкладаў Закон Божы ў Мядзведзіцкім народным вучылішчы, а 25.09.1914 г. быў прызначаны выконваць абавязкі эканома ў духоўнай акадэміі.

Вельмі саліднай выглядае апостальска-выкладчыцкая дзейнасць а. Фабіяна Абрантовіча. Так, будучы клерыкам рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі, выкладаў Закон Божы ў пецярбургскіх навучальных установах (Імператарскае вучылішча правазнаўства, Імператарскае камерцыйнае вучылішча, Кадэцкі корпус імператара Аляксандра ІІ, Марыінскі і Паўлаўскі інстытуты). Ад 9.12.1910 г. быў законавучыцелем прыватнай мужчынскай гімназіі пры Рымска-каталіцкім Касцёле св. Кацярыны ў Пецярбургу [18, с. 3 – 4; 338, s. 6 – 7]. Пасля вяртання з Лювена быў запрошаны ў верасні 1914 г. на пасаду прафесара Магілёўскай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Пецярбургу: выкладаў філасофію, сацыялогію і спевы. Адначасова выконваў абавязкі законавучыцеля ў Петраградскай Канстанцінаўскай жаночай гімназіі пры Імператарскім жаночым інстытуце. Пазней выкладаў Закон Божы ў 12-й Петраградскай гімназіі. У 1918 г. быў ініцыятарам, арганізатарам і рэктарам першай беларускай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Мінску. Пазней, пры пераездзе духоўнай семінарыі ў Навагрудак (1921 г.) і Пінск (1925 г.) заставаўся на пасадзе прафесара семінарыі. Не пакідаў выкладчыцкай працы ў Друйскім кляштары айцоў марыянаў – выкладаў філасофію і Закон Божы, а таксама будучы на пасадзе адміністратара ўсходне-славянскай дыяцэзіі ў Харбіне.

З Магілёўскай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыяй быў звязаны а. Данат Лапашка, які душпастырскую дзейнасць распачаў на пасадзе

капелана ў мясцовасці Колпіна і адначасова ад 27.06.1907 служыў эканомам у семінарыі. Пазней на пасадзе капелана выконваў святарскія абавязкі ў Пецяргофе. Выкладаў Закон Божы ў рэальным вучылішчы імя Аляксандра III і ў жаночых гімназіях [18, с. 102; 338, s. 224].

У 1915 – 1918 гг. у Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Пецярбургу на пасадзе прафесара літургікі працаваў а. Люцыян Хвецька. Пасля нейкі час займаў пасаду эканома семінарыі. Выкладчыцкая дзейнасць а. Люцыяна Хвецькі была багатай і разнастайнай: у 1925 – 1926 гг. выкладаў Закон Божы ў мясцовасці Шыманова пад Варшавай. У 1926 – 1931 гадах, дзякуючы падтрымцы біскупа Э. Ропа, быў прызначаны рэктарам Місіянерскага Рымска-каталіцкага ўніверсітэта ў г. Любліне (Польшча). Пасля, ад 1933 г., прафесар (выкладаў рускую мову) і пракуратар дыецэзальнай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў Пінску (1933 – 1939).

Да Пінскай духоўнай семінарыі мелі дачыненне і айцы езуіты візантыйска-славянскага абраду Антон Дуброўскі і Антон Неманцэвіч: у 1930-х гадах займалі пасады прафесараў тэалогіі. Яны былі звязаны і з папскай Усходняй семінарыяй у Дубна. Так, а. А. Дуброўскі ў 1931 – 1932 гг. быў прафесарам філасофіі і ўсходняй літургіі, выкладаў пастаральную тэалогію і гісторыю царквы. У 1934 г. стаў рэктарам семінарыі [346, s. 209]. Айцец Антон Неманцэвіч пасля вучобы ў Рыме вярнуўся ў Польшчу. Працаваў выкладчыкам Місіянерскага інстытута і законавучыцелем у школах Любліна. У 1928 – 1929 гг. вёў заняткі з параўнальнай тэалогіі ў Люблінскім каталіцкім універсітэце. У 1934 г. быў запрошаны на пасаду прафесара фундаментальнай тэалогіі і кананічнага права ва Усходнюю семінарыю ў Дубна. Быў рэктарам семінарыі [18, с. 132 – 133; 338, s. 276 – 277.

У Віленскай духоўнай каталіцкай семінарыі на пасадзе прафесара філасофіі і апалагетыкі працаваў а. Язэп Рэшаць (быў прызначаны біскупам а. Юры Матулевічам у 1921 г.). Адначасова выкладаў патрыстыку ў мясцовым універсітэце імя Стафана Баторыя і Закон Божы ў Віленскай беларускай гімназіі. З прыходам на пасаду кіраўніка Віленскай архідыяцэзіі біскупа Р. Ялбжыкоўскага (1926 г.), а. Я. Рэшаць быў пераведзены ў Беластоцкую настаўніцкую семінарыю, а з 1931 г. – на душпастырскую дзейнасць у в. Даўнары на Мазурах. Паводле ўспамінаў калегаў, а. Я. Рэшаць як выкладчык заслугоўваў самай высокай ацэнкі: «Рэлігійна і маральна-узгадаваўчае апостальства ў родным духу і мове, каб даць беларускаму адраджэньню шчырахрысьціянскага высокакультурнага духа, даць апосталаў на гэта – пасярод алюмнату, над якім навукова ды ідэйна-узгадаваўча працаваў – гэта быў духоўніцкі ды патрыятычны ідэал А. Праф. Рэшаця. Сьвяты ідэал», – пісаў а. П. Татарыновіч [408, № 44, s. 3 – 5].

Айцец Генрых Бэта працаваў у 1919 – 1925 гг. на пасадзе прафесара ў Дыяцэзіяльнай Рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі ў г. Ломжа (Польшча): выкладаў Святое Пісьмо для студэнтаў-клерыкаў. Ад 1925 г. – на пасадзе рэктара гэтай семінарыі. Быў віцэ-афіцыялам Ломжынскай

кафедральнай капітулы (з 26.4.1929), сябрам рады прасінадальных экзаменатараў. Напярэдадні Другой сусветнай вайны працаваў на пасадзе рэктара Місіянерскага інстытута ў Ломжы [18, с. 31 – 32; 338, s. 28 – 29].

Закон Божы ў школках і іншых мясцовых навучальнях выкладалі амаль што ўсе каталіцкія святары – тут няма сэнсу лішні раз акцэнтаваць увагу на гэтым, адзначым хіба, што Закон Божы ў Віленскай беларускай гімназіі выкладалі ў розныя часы: а. Адам Станкевіч (1919 – 1933, 1936 – 1944), а. Ільдэфонс Бобіч (1921 – 1923), а. Язэп Рэшаць (1922 – 1926), а. Станіслаў Глякоўскі (1933 – 1939) [135].

Умовы працы ў Віленскай беларускай гімназіі ў 1930-я для беларускіх каталіцкіх святароў былі няпростымі. Так, «Хрысьціянская думка» паведамляла: «Доўгалетні прэфект Беларускай Гімназіі ў Вільні Кс. Адам Станкевіч сёлета з гэтага становішча польскімі школьнымі ўладамі звольнены. Прычыны звальненьня палітычныя. Беларуская гімназія пры помачы кучкі ўслужлівых польскаму ўраду беларусаў, летась была аддана ва ўласнасьць гэтаму ўраду і сталася фактычна фальваркам гэных беларусаў і іх палітычнай экспазытурай. У гэтай «педагагічнай» рабоце пэўна ж быў перашкодаю кс. Адам Станкевіч і дзеля гэтага яго звольнілі з гімназіі, дзе прабыў ён прэфектам 15 гадоў» [328, № 6, s. 6]. Варта згадаць, што дырэктарам гімназіі быў Радаслаў Астроўскі, які быў прызначаны на гэтую пасаду ў 1924 г. з прапановы тагачасных паслоў Варшаўскага Сойму Адама Станкевіча і Рак-Міхайлоўскага.

Кс. Адам Станкевіч стаў прэфектам Гандлёвай школы імя Сташыца і вікарым пры касцёле Святога Духа, а на яго месца ў беларускай гімназіі быў прызначаны кс. Станіслаў Глякоўскі.

У Друйскай гімназіі імя Сцяпана Баторыя пры кляштары а. марыянаў Закон Божы ў розныя часы выкладалі а. А. Цікота, а. Ф. Абрантовіч, а. Я. Германовіч, К. Смулька, а. Юры Кашыра і іншыя айцы марыяне.

У свецкіх семінарыях вучылі рэлігіі святары С. Глякоўскі, В. Гадлеўскі, Г. Гарасімовіч, А. Ярашэвіч, А. Станкевіч і інш.

Нагадаем, што такія выкладчыкі-святары, як а. Ф. Абрантовіч, а. І. Бобіч, а. А. Неманцэвіч, а. С. Глякоўскі, а. Я. Рэшаць, а. Я. Дашута, а. Т. Падзява, а. К. Кулак, а. Я. Тарасевіч, а. А. Ярашэвіч, а. М. Руткоўскі мелі навуковыя ступені дактароў навук.

4.2.6. Прафесарска-выкладчыцкі склад і клерыкі Рымска-каталіцкіх духоўных семінарый у Мінску (1918 – 1920 гг.), Навагрудку (1921 –1925 гг.) і Пінску (1925 – 1939 гг.)

10 кастрычніка 1918 г. намаганнямі Мінскага біскупа а. Зыгмунта Лазінскага, а. Фабіяна Абрантовіча і, дзякуючы фінансавым ахвяраванням княгіні Магдалены Радзівіл, ў Мінску была адкрыта Рымска-каталіцкая

духоўная семінарыя з падзелам на вышэйшую (6 гадоў навучання) і ніжэйшую (4 гады навучання). Семінарыя размяшчалася на другім паверсе будынка манастыра айцоў-дамініканцаў. Рэктарам быў прызначаны а. Фабіян Абрантовіч; пракуратарам – кс. Браніслаў Усас. У склад прафесараў уваходзілі святары а. Андрэй Цікота – кандыдат тэалагічных навук і ксяндзы-палякі Усас, Гергет, Свірскі, Барысевіч. Першы набор клерыкаў – 10 чалавек [317, Rkps. 910, k. 21, 60]. У 1919 г. у семінарыі было 29 вучняў, з іх 25 – беларусаў. «Крыніца» паведамляла: «...Знача творацца цэлыя кадры, цэлыя палкі беларускага маладога духавенства, якое з цэлай моцай выступае ў абароне свайго пакрыўджанага народу. Ёсьць тут і касьцёлак (капліца) для беларусаў, дзе кожную нядзелю кс., прафесар Абрантовіч адпраўляе сьв. Імшу, гаворыць беларускія навукі, а хор пяе сьвятыя беларускія песьні» [353, № 12, ad 25 śnieżnia]. Сярод клерыкаў былі будучыя ксяндзы-беларусы: Вацлаў Аношка, Язэп Гайлевіч, Віталій Хамёнак, Казімір Смулька, Пётр Татарыновіч. Рэктар а. Ф. Абрантовіч і а. А. Цікота дамагаліся таго, каб семінарыю зрабіць беларускай; у семінарыі была адкрыта кафедра беларускай мовы, самі як у сценах семінарыі, так і па-за яе сценамі размаўлялі з усімі (незалежна ад субяседнікаў, у тым ліку і клерыкаў) на беларускай мове. На ёй чыталіся шматлікія прадметы. Супраць такіх пачынанняў выступілі польскія ксяндзы Гергет і Барысевіч, апошні прынцыпова звярнуўся да біскупа З. Лазінскага з просьбай аб вызваленні яго ад абавязкаў прафесара семінарыі, аргументуючы тым, што Ф. Абрантовіч і А. Цікота «з часам стануць прычынай непажаданых вынікаў для дыяцэзіі» [317, Rkps. 910, k. 211]. У гэты час а. Ф. Абрантовіч робіць захады ў арганізацыі ў Мінску Рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі, але палітычныя абставіны мяняюцца так, што становіцца не да акадэмій: улада ў горадзе мяняецца некалькі разоў. Летам 1920 г. польскія войскі пакідаюць Мінск. Біскуп Зыгмунт Лазінскі пераводзіць клерыкаў у семінарыі Влоцлавака і ў Кельцэ.

Трэба прызнаць, што Мінская Рымска-каталіцкая духоўная семінарыя перыяду 1918 – 1920 гг. увайшла ў гісторыю як адзіная беларуская паводле духу і нацыянальнай прыналежнасці семінарыя.

У кастрычніку 1921 духоўная семінарыя з Мінску пераводзіцца ў Наваградак. На першы курс набіраецца 14 клерыкаў. Рэктарам пакуль што заставаўся а. Ф. Абрантовіч. На пасаду выкладчыка семінарыі быў запрошаны а. Пётра Татарыновіч (1922 – 1924).

Семінарыя ў Наваградку мела статут ніжэйшай духоўнай семінарыі, а ў 1924 г. біскуп З. Лазінскі на яе базе стварае вышэйшую духоўную семінарыю. На пасаду рэктара быў прызначаны паляк кс. Вітольд Івіцкі. Пры стварэнні Пінскай дыяцэзіі, 12 верасня 1925 г., семінарыя была пераведзена ў Пінск і атрымала афіцыйную назву як Вышэйшая Семінарыя Пінскай дыяцэзіі імя св. Тамаша Аквінскага (адначасова ў Пінск была пераведзена і Ніжэйшая семінарыя, а 7 кастрычніка 1928 г. Ніжэйшая семінарыя

была пераведзена ў Драгічын над Бугам). У Пінску духоўная семінарыя размясцілася ў будынку былога францішканскага кляштара, на рамонт якога а. Фабіян Абрантовіч як пракуратар семінарыі выдзяліў сродкі, выручаныя ад прадажы брыльянту – ахвяраванне княгіні Магдалены Радзівіл для арганізацыі беларускай грэка-каталіцкай місіі ў Рыме [165, с. 42 – 45]. Семінарыя знаходзілася пад непасрэдным куратарствам пінскага біскупа а. Зыгманта Лазінскага. У верасні 1926 г. рэктарам стаў а. Ян Васілеўскі, а ў жніўні 1933 г. рэктарскую пасаду заняў біскуп Кароль Няміра. Айцец Ф. Абрантовіч у семінарыі, апрача пракуратарскай арганізацыйна-гаспадарчай працы, быў яшчэ нейкі час духоўным айцом і прафесарам, а ў 1926 г. вымушаны быў пакінуць семінарыю праз моцны паланізацыйны ўхіл у кіраўніцтве дыяцэзіі і семінарыі [218, с. 10 – 12].

У 1927 г. у семінарыі з'явіліся два беларускія святары: а. Казімір Кулак і а. Эдвард Юневіч. Айцец К. Кулак, вядомы як ініцыятар і арганізатар першых уніяцкіх навукова-практычных канферэнцый у Пінску, быў прызначаны на пасаду прафесара параўнальнай тэалогіі, усходняй літургіі і духоўным айцом, а. Э. Юневіч – духоўным айцом семінарыі. Пасля вучобы ў Рыме (1928 – 1930) а. Э. Юневіч вярнуўся ў семінарыю і быў духоўнікам у семінарыі ў навучальных гадах 1930/1931, 1934/1935; выконваў абавязкі прафесара эстэтыкі і рускай мовы (1931 – 1934). Айцец Казімір Кулак у семінарыі выконваў абавязкі духоўнага айца ў 1928/29 – 1929/30 гадах, быў прэфектам у 1930/31 – 1931/32 гг., у абавязкі якога ўваходзіла выхаваўчая праца сярод клерыкаў, і адначасова выкладаў курсы па тэалогіі і рускай мове [323, s. 59, 74].

З прыходам гэтых святароў у семінарыі трохі ажывілася беларускае жыццё. Цікавыя факты на гэты конт, якія значна пашыраюць геаграфію і храналогію беларускасці ў асяродку каталіцкага духавенства, прыводзіць у сваім артыкуле даследчык А. Ільын. Так, семінарскі хор пад кіраўніцтвам Станіслава Багаткевіча часта на ўрачыстасцях выконваў беларускія народныя песні. У 1927 г. у семінарыі быў створаны ўнійны гурток, задачамі якога было навуковае даследаванне гісторыі ўніі і дапамога ўніяцкім святарам у місіянерскай дзейнасці сярод праваслаўных. Без сумневу, гурток быў арганізаваны прафесарамі К. Кулаком і Э. Юневічам – шчырымі прыхільнікамі адраджэння Уніі. Гурток гэты быў стартавай пляцоўкай а. К. Кулаку ў арганізацыі першых унійных канферэнцый у Пінску. У лютым 1931 г. а. К. Кулак арганізаваў вечарыну ў гонар 500 угодкаў з дня смерці вялікалітоўскага князя Вітаўта: клерык Антон Смеян прачытаў на беларускай мове даклад «Вітаўт і царкоўная унія на Русі», а Юстын Круглінскі – верш Якуба Коласа «Родны край». Пасля гэтага ўдзельнікі выканалі беларускі нацыянальны гімн «Дзе чутны мовы нашай гукі» [88, с. 49].

У 1932 г. духоўныя ўлады пазбавілі а. К. Кулака магчымасці працаваць у духоўнай семінарыі. «Хрысьціянская Думка» паведамляла, што «Кс. К. Кулак выехаў з Пінска на пасаду сакратара уніяцкага біскупства ў Вар-

шаву. Выезд гэтага ксяндза ёсьць вялікай здабычай польскіх ксяндзоў эндэкаў у Пінску, якія не хацелі мець сьведамага Беларуса на становішчы прафесара Духоўнай Сэмінарыі і на становішчы працаўніка курыі Дыецэзальнай» [327, № 12, s. 6]. У чарговым нумары рэдакцыя часопіса паведамляла, што пасля выезду праф. К. Кулака, у Пінскай духоўнай семінарыі распачаўся новы курс супраць беларусаў. З волі духоўнай улады было праведзенае следчае дазнанне аб беларускай дзейнасці кс. праф. К. Кулака сярод клерыкаў. Рэктар семінарыі атрымаў вымову за тое, што трымаў кс. праф. К. Кулака ў семінарыі. Клерыкаў беларусаў думаюць адчысляць з семінарыі [328, № 1, s. 6].

Беларуская праца ў семінарыі актывізавалася з паяўленнем у яе сценах у 1933 г. вядомага беларускага патрыёта а. Люцыяна Хвецькі і з прызначэннем а. Аляксея Петрані [43] ў 1936 г. на пасаду рэктара семінарыі. Нагадаем, што а. Люцыян Хвецька ад 1933 г. у семінарыі займаў пасаду прафесара пастаральнай тэалогіі, выкладаў беларускую мову, пазней стаў пракуратарам семінарыі. Тут варта зноўку звярнуцца да артыкула А. Ільіна. Так, паводле дакументаў польскай паліцыі ад 28.05.1938 г., сведчыла, што «...с момента вступления в должность ректора ксёндз Петрани начал в семинарии пропагандировать, характерный для католической миссионерской истории, национальный белорусско-украинский оппортунизм, не особенно считаясь со взглядами на этот счет ксёндза бискупа-ординатора (Казимира Букрабы. – *А. И.*), о чем свидетельствуют такие факты как: поддерживание контактов со Львовом и Вильней, поступление специальной белорусской и украинской религиозной литературы, оказание давления на воспитанников в направлении знакомства с этой литературой, что поляки особенно, в виду чисто языковых различий, воспринимали с неприязнью приглашение в Пинск ксёндза Люциана Хведько (...), сознательного белоруса, который сейчас является прокуратором семинарии, и с которым связывают ксёндза Петрани общие взгляды. Окружая заботливой опекой немногочисленных, но активных воспитанников белорусской и украинской национальности, недружелюбно относится к польским патриотам» [88, с. 52]. Далей рэктар а. Петрані абвінавачваўся ў тым, што з яго дазволу клерыкі распаўсюджвалі іконкі з надпісамі на беларускай мове ў гонар памяці св. а. Андрэя Баболі, у апякунстве ўнійнага гуртка семінарыстаў, які меў «беларускую афарбоўку». Абвінавачвалася кіраўніцтва

[43] Петрані Аляксей (11.05.1900, г. Пецярбург – 14.04.1977, Люблін), польскі рэлігійны дзеяч, асветнік, тэолаг. Вучыўся ў Рымска-каталіцкіх духоўных семінарыях ў Пецярбургу (1919 – 1920), Варшаве (1920 – 1925), і Каталіцкім універсітэце ў Інсбруку (1925 – 1926), Папежскім Усходнім інстытуце ў Рыме (1929 – 1930). Працаваў як выкладчык кананічнага права ў каталіцкіх універсітэтах у Парыжы, Любліне і Пінскай духоўнай семінарыі, якой у 1935 г. стаў рэктарам. У 1940 – 1944 гг. – прафесар тайнай Семінарыі ксяндзоў-марыянаў у Варшаве. Пасляваенны лёс быў звязаны з выкладчыцка-прафесарскай працай у Люблінскім каталіцкім універсітэце. Аўтар больш за 150 публікацый і трох манаграфій.

гуртком (а. Люцыян Хвецька) у тым, што на паседжанне гуртка быў запрошаны беларускі ўніяцкі святар а. Вацлаў Аношка, які ў сваім выступе зрабіў акцэнт на антыбеларускай палітыцы польскіх уладаў... «Беларуская дзейнасць Алексея Петрані і Люцыяна Хвецькі выклікала супрацiў пінскага біскупа Казіміра Букрабы (заядлага праціўніка беларусізацыі касцёла) і палескага ваяводы Вацлава Косткі-Бярнацкага, якія ў 1938 г. запатрабавалі рэзка абмежаваць падпіску на беларускі і ўкраінскі друк, было забаронена выкладанне беларускай мовы...» [88, с. 53].

Выпускнікамі Пінскай духоўнай семінарыі былі вядомыя беларускія святары Казімір Рыбалтоўскі (1931 – 1935), Дзяніс Малец (1933 – 1937) і Антон Смеян.

* * *

Праблема адукацыі беларускіх каталіцкіх святароў выклікала палеміку на старонках віленскага друку. Так, вядомы польскі публіцыст эндэк Д. Муха ў адным з нумароў польскага часопіса «Dzionnik Wilenski» прарочыў смерць беларускаму руху, і адной з прычын ён лічыў недастатковасць адукацыі беларускіх каталіцкіх святароў. На што ў «Przeględze Wilenskim» з’явілася абвяржэнне. Аўтар, які схаваўся пад псеўданімам ***as*** (а. Уладзіслаў Талочка) пісаў, што значна большы працэнт з вышэйшай філасофскай і тэалагічнай адукацыяй складаюць ліцвіны і беларусы, чым палякі. На гэты час (1923 г.) 4 ксяндзы ліцвіны вучацца ў Заходняй Еўропе, а з палякаў няма ніводнага. Беларусы складаюць 3 частку студэнтаў тэалогіі і права ў Варшаве і Любліне. «Польскі клер ужо на працягу колькі гадоў, – пісаў *as*, – не даў ні аднаго ні акадэміцкага прафесара, ні ўніверсітэцкага, а калі і былі кандыдаты на гэтыя пасады, то прозвішчы іх не польскія: Стэфановіч, Райніс, Рэшаць (...) Сярод ксяндзоў палякаў няма ні аднаго, хто праводзіў бы і далей працу кс. Курчэўскага, Маеўскага і Абалевіча» [314, ad 30 maja]. «Сярод клеру польскага на Літве і Беларусі, – піша а. У. Талочка ў другім нумары, – няма ні аднаго, хто працаваў бы ў галіне навуковай, рэлігійна-асветнай» [315, ad 2 wrzesnia, s. 4]. Калі ж улічыць і той факт, што сярод прафесуры ў каталіцкай духоўнай акадэміі ў Пецярбургу было 11 літвінаў [347, s. 5], (што амаль у два разы перавышала колькасць астатніх), то можна зразумець, адкуль ішоў моцны імпульс нацыянальнай свядомасці сярод літоўскага духавенства.

Як бачым, істотны крок ў гэтым кірунку быў зроблены і беларускім каталіцкім духавенствам.

Узровень адукацыі і інтэлекту многіх беларускіх святароў мог бы быць запатрабаваным у адукацыйнай сістэме вышэйшых і сярэдніх навучальных установаў, але кадравая палітыка польскіх уладаў свядома іх адхіляла ад такой дзейнасці. Важна ўлічваць і такі момант: колькасць клерыкаў духоўных рымска-каталіцкіх семінарый у Вільні, Мінску, Наваградку і Пінску

амаль што на 90 адсоткаў складалі выхадцы з этнічнай тэрыторыі Беларусі і большасць з іх у той ці іншай ступені ўсведамляла сваю прыналежнасць да беларускага этнасу. Не ўсе клерыкі маглі зразумець нават польскую мову, якая дамінавала ў навучальным працэсе. Цікавы факт такога разумення падаваў а. Я. Германовіч: «Калі прафесар Віленскай сэмінарыі Л-ц гаварыў беларусам аб пэсымізьме і мэланхоліі, дык пасьля «разумнейшыя» тлумачылі простаму народу, што ксёндз задаў маліцца за душу сьвятой Мэлянхоліі» [53, с. 6 – 7]. Калі ж кіравацца цвярозай логікай, такі стан рэчаў у духоўнай семінарыі не мог быць дапушчальным.

У 1917 г. у Вільні быў створаны Беларускі Цэнтральны Саюз Нацыянальных грамадзянскіх арганізацыяў (БЦСНГА) [44]. Саюзам гэтым было ініцыявана шмат добрых і патрэбных справаў, сярод якіх і «Ліст Яго Эксцэленцыі Ксяндзу Аміністратару Віленскай Дыяцэзіі ў Вільні». Улічваючы важнасць пастаноўкі праблемы дадзены ліст прыводзіцца цалкам.

«У цьвёрдым перакананьні, што наш Сьвяты Касьцёл Каталіцкі прызнае нацыянальныя праявы нашага народу Беларускага нараўне з правамі ўсіх іншых нацыянальнасьцей, і памятаючы словы Вашай Эксцэленцыі, выказваючай у чысьленых гутарках з прадстаўнікамі Беларусаў (...), мы ніжэйпадпісаныя ад імя арганізаванага беларускага грамадзянства зьвяртаемся (...) з пакорнай просьбай здаволіць найбольш пільныя патрэбы і жаданьні беларускага нацыянальнага жыцьця, зьвязаныя з Каталіцкім Касьцёлам». Да такіх патрэбаў адносяцца наступныя просьбы: 1) каб ад Новага 1918 г. у Віленскай Духоўнай Семінарыі і на падрыхтоўчых курсах для ксяндзоў была ўведзена абавязковая для ўсіх алюмнаў беларуская мова і літаратура; 2) каб ва ўсіх беларускіх школках, настаўніцкіх семінарыях і прытулках для дзяцей каталіцкая рэлігія выкладалася на беларускай мове з выкарыстаннем беларускамоўнай літаратуры; 3) каб на беларускай мове праводзілася катэхізацыя дзяцей; 4) каб усе абвесткі, выдаваныя біскупам для беларускіх парафіяў, выдаваліся і чыталіся ксяндзамі на беларускай мове. БЦСНГА звяртае ўвагу на тое, што для выканання іх просьбы ў дадзены момант не існуе ніякіх перашкодаў. Дадзены зварот датаваны ад 30 лістапада 1917 г. і падпісаны Урадам Беларускага Цэнтральнага Саюзу Нацыянальных грамадзянскіх арганізацый: Вінцэнтам Сьвятаполк-Мірскім, Казімірам Шафнагелем, Антонам Луцкевічам, Вацлавам Ластоўскім, Францішкам Аляхновічам [17, арк. 9, 14].

Такім чынам, патрабаванні аўтараў звароту мог задаволіць дазволам біскуп, а сам працэс рэалізацыі праекту забяспечыла б беларускае каталіцкае духавенства, якое валодала адпаведным узроўнем і патэнцыялам.

[44] У БЦСНГА ўвайшлі: Беларускае таварыства дапамогі пацярпелым ад вайны, Беларускае таварыства апекі над дзяцьмі «Золак» – Вінцэнты Сьвятаполк-Мірскі, Беларускі Клуб – Антон Луцкевіч, Беларускі музыкальна-драматычны гурток – Францішак Аляхновіч, Беларускі кааператыў «Раніца» – Вацлаў Ластоўскі.

Зразумела, што дадзеныя просьбы беларускіх дзеячаў засталіся без адказу.

У асяродку беларускага каталіцкага кліру шмат было годных кандыдатур для ўмацавання біскупскай іерархіі. Калі на з'ездзе беларускага каталіцкага духавенства ў 1921 г. у Вільні была пастаўлена праблема аб беларускім біскупе-суфрагане ў Віленскай дыяцэзіі (мелася на ўвазе кандыдатура а. Ф. Абрантовіча, якога нават «паважалі ў польскіх колах») [348, s. 8], дык, трэба меркаваць, усё было зроблена з боку польскага духавнства, каб а. Ф. Абрантовіч узначаліў пазней епархію, але толькі ў Манджурыі. А справа беларускага біскупа-суфрагана вырашылася не на карысць беларусаў.

Дактары філасофіі і тэалогіі аа. Язэп Рэшаць, Станіслаў Глякоўскі, Казімір Кулак увогуле былі пазбаўленыя польскімі ўладамі выкладчыцкай працы і, на нейкі час, працы душпастараў.

Такія адносіны кампраметавалі не толькі польскую дзяржаўную канфесійную палітыку і рымска-каталіцкае польскае духавенства, у той няпростай палітычнай сітуацыі кампраметавалася хрысціянства ў яго заходнееўрапейскім, рымска-каталіцкім варыянце.

ВЫСНОВЫ

Фармаванне нацыянальнага светапогляду пэўнай часткі рымска-каталіцкага духавенства ў Беларусі, з улікам этнічных, нацыянальных, культурных і дзяржаўных патрэбаў беларускага народу, не супярэчыла біблейска-хрысціянскім і агульначалавечым нормам маралі, было апраўданым і запатрабаваным у культурна-гістарычных, дзяржаўных і канфесійных працэсах станаўлення нацыі і дзяржавы.

Поліканфесійныя фактары беларускай гісторыі і свядомасці, фактары, у якіх запалітызаваны характар быў відавочным праз гвалтоўныя меры насаджэння той ці іншай дзяржаўна-канфесійнай волі, сталі істотнай перашкодай на шляху да глыбокай духоўнай дасканаласці, рэлігійнасці і самасвядомасці народу. Але, нягледзячы на такія фактары, варта прызнаць, што кожная з канфесій прыўнесла свой непаўторны ўклад у фармаванні адметных і якасных рысаў беларускай культуры. Можна выдзеліць і варыянты «чыстага» хрысціянства ў дзейнасці кожнай з канфесій, таго апостальскага хрысціянства, якое прапаведавалі сапраўдныя духоўнікі, успрымаючы ідэал Хрыста не паводле сацыяльна-палітычных калізій, а шляхам духоўна-містычнай медытацыі, альбо інтуітыўна. А найважнейшую ролю ў пашырэнні хрысціянскай веры адыграла само хрысціянства, яго трансцэндэнтны і містычны характар і культ: культ Ісуса Хрыста, Багародзіцы, Святых, – што больш адпавядала духоўнай, інтуітыўнай і містычнай сутнасці веры, а не рацыянальна-практычнаму выбару. Безумоўна, ёсць заслуга ў гэтым і духавенства таго «афанасьеўскага» тыпу, якое імкнулася данесці хрысціянскі ідэал так, як таго патрабавала апостальскае пакліканне.

Сутнасць расійскай нацыянальнай палітыкі да беларусаў выцякала з дзяржаўных патрэбаў канчатковай русіфікацыі краю. Пры такой палітыцы ігнараваліся хрысціянскія прынцыпы і нацыянальныя патрэбы беларусаў.

Улічваючы той факт, што Грэка-каталіцкая Царква ў Беларусі магла б стаць сродкам кансалідацыі народу, а беларуская мова – аб’яднаўчым фактарам незалежна ад канфесійнай прыналежнасці, царскія ўлады ліквідуюць уніяцтва і забаронамі выцясняюць беларускую мову з сацыякультурнага ўжытку. У перспектыве такая палітыка стала прычынай адсутнасці свядомай беларускай інтэлегенцыі і духавенства.

У другой палове XIX ст., у сувязі з палітыкай «распалячвання касцёла», з’явіліся прапановы пра ўвод беларускай мовы ў рымска-каталіцкія набажэнствы. Зразумела, што такая ідэя магла б быць дапушчана да рэалізацыі толькі пры ўмове канчатковай ліквідацыі Грэка-каталіцкай Царквы. Але расійскія ўлады не ўлічвалі адной акалічнасці: хацелі яны гэтага, ці не, але польская мова, дазволеная імі ў касцёле, за гэты час стала не толькі сімвалам польскасці, але і каталіцкасці («польскі ензык – Боскі ензык»). У касцёле яна набыла статус сакральнасці. Замяніць такі «боскі ензык» на мову беларускую («мужыцкую» і «халопскую» – дарэчы, такімі эпітэтамі беларускую мову найчас-

цей адорвалі польскія духоўнікі і ітэлігенцыя, відаць, з той нагоды, што мова Вялікага Княства раптам стала ствараць канкурэнцыю дзяржаўнай мове былой Рэчы Паспалітай), – замяніць мовы было ўжо практычна немагчымым. У грамадстве адбыўся відавочны моўны падзел паводле канфесійнай прыналежнасці. І хоць большасць насельніцтва як праваслаўнага, так і каталіцкага размаўляла на беларускай мове, але мова гэта не ўспрымалася ні ў якасці сваёй нацыянальнай мовы, ні ў якасці мовы набажэнстваў.

Спробы ўвесці беларускую мову расійскімі ўладамі былі звычайнай палітычнай гульнёй і нічога не мелі агульнага з беларускімі праблемамі. Расійскія палітыкі маглі пайсці на такія крокі толькі ў тым выпадку, калі гэта спрыяла б агульнай палітыцы русіфікацыі краю.

Чарговы тактычны ход царскіх ідэолагаў – гэта «распалячванне Касцёла» – быў накіраваны ў першую чаргу не супраць каталіцтва як такога, а толькі супраць засілля польскасці ў структурах Магілёўскай рымска-каталіцкай архідыяцэзіі, чым, дарэчы, стараліся апраўдацца праваднікі такой палітыкі. Можна было б часткова і паверыць ідэолагам, калі б у такой палітыцы ў цеснай змычцы з дзяржавай не была б замешана Руская Праваслаўная Царква. Варта адзначыць і тую акалічнасць, што час для «распалячвання» быў страчаны і польскае каталіцкае духавенства адназначна ўспрымала такую палітыку як замах на іх каталіцкую веру з боку дзяржавы і Праваслаўя.

У якасці супраціву рымска-каталіцкага духавенства расійскай палітыцы, найбольш характэрным было сцвярджэнне польскасці ва ўсіх сферах сацыякультурнага працэсу, у тым ліку і пасярод каталіцкага насельніцтва на тэрыторыях былога Вялікага Княства Літоўскага.

Польская грамадскасць, страціўшы сваю дзяржаву і будучы пад уладай Расіі, праз усё XIX ст. яшчэ больш згуртавалася каля Каталіцкага Касцёла – адзінага дазволенага расійскімі ўладамі асяродка польскасці, – як адзінай надзеі на ўваскрашэнне Польшчы. На долю польскага каталіцкага духавенства выпаў цяжар выхавання польскага патрыятызму, польскага духу, арганізацыі польскіх нацыянальных суполак і мэтанакіраваная дзейнасць у адраджэнні Рэчы Паспалітай, бо менавіта, так хоча сам пан Бог – гэта быў апошні аргумент (выконваючы волю Бога можна было пазбегнуць божай кары), які выводзіў з палітычнай стагнацыі палякаў. Дарэчы, дагматы Рымска-каталіцкага Касцёла не супярэчылі змаганню за волю сваёй Айчыны, што давала магчымасць палякам, у тым ліку і духавенству, заручыцца боскай падтрымкай і наканаванасцю пры такой барацьбе. Такім чынам рэлігійныя і нацыянальныя пачуцці ядналіся ў адно цэлае: для Бога і Айчыны. І гэты апошні аргумент, як апошні шанец, быў удала скарыстаны. Але ад гэтага палякі не сталі яшчэ большымі вернікамі-католікамі і хрысціянамі, наадварот, яны сталі яшчэ большымі палякамі, і, магчыма, яшчэ большымі палякамі, чым католікамі. Аналагічная трансфармацыя свядомасці адбылася і ў асяродку польскага каталіцкага духавенства. З аднаго боку, такі паварот тлумачыўся логікай палітычных

падзей і канфесійнай сітуацыей: каталіцтва можа свабодна развівацца толькі ў свабоднай і незалежнай Рэчы Паспалітай, якая і надалей будзе выконваць ролю фарпоста Каталіцкага Касцёла на ўсходзе. А для гэтага бязлітасная барацьба за сваю Айчыну станавілася неабходнай, святым абавязкам кожнага паляка як барацьба за святыя ідэі Касцёла. Перыяд такой барацьбы – другая палова XIX ст. – 1921 г. – як для палякаў, так і яго духавенства не быў перыядам рэлігійнага (каталіцкага) уздыму, рэлігійнага фанатызму, містыкі, духоўнага ўзрушэння, – гэта быў, у першую чаргу, перыяд палітычнай барацьбы, дзяржаўна-палітычнага прагматызму (што нічога не мела агульнага з рэлігіяй), але ў такой барацьбе арганізатарская і вырашальная роля належала польскаму каталіцкаму духавенству. У гэтым плане можна асобна гаварыць пра польска-каталіцкі клерыкалізм. На той перыяд патрэбнымі былі не столькі рэлігійныя фанаты і праваднікі палітыкі Папы Рымскага, колькі польскія патрыёты, якія, з большага, выйшлі з асяродку каталіцкага духавенства і сталі сапраўды больш палякамі, чым католікамі.

Польская запалітызаваная грамадскасць чакала краху Расійскай імперыі (а разам з тым і Праваслаўнай Царквы), на абломках якой адродзіцца незалежная Польшча, якая і надалей будзе несці святло каталіцтва, «навяртаць зблудзіўшы Усход». Не здолелі яны заўважыць і прыход Антыхрыста, што было больш страшным для палякаў (і чалавецтва ўвогуле), чым царская антыпольская палітыка, альбо адраджэнне Рэчы Паспалітай для Расіі. Адзінае, што магло б супрацьстаяць Антыхрысту – гэта хрысціянская ідэя. Але хрысціянства, падзеленае міжканфесійнай, нацыянальнай і палітычнай барацьбой, існавала толькі ў плане тэарэтычным. Ні праваслаўная канфесія, ні каталіцкая паасобку не здолелі стаць аўтарытэтнымі інстытутамі пры фармаванні людской свядомасці і супрацьстаяць матэрыялізму, камунізму і атэізму. Да аб’яднання канфесій справа не даходзіла нават у тэарэтычным плане. Тым больш, што дзяржаўна-палітычныя, нацыянальныя і канфесійныя праблемы былі істотнай перашкодай у абмеркаванні самой ідэі царкоўнай уніі і яе рэалізацыі. Хрысціянская ідэя ў абедзвюх канфесіях і тут была далёка не на першым плане.

Па меры ўзмацнення II Рэчы Паспалітай як дзяржавы, польскае духавенства, выканаўшы сваю дзяржаўную ролю, успомніла аб сваёй місіі: несці святло «дзікім народам усходу» і «схізматыкам». Але яно было ўжо не здольнае для гэтай працы, яно скампраметавала сябе сваім вузкім польскім шавіністычным каталіцтвам, які ставіла вышэй за наднацыянальную хрысціянскую сутнасць і місію. Далей на ўсход ад Вільні, Гродна, Беластока, Брэста, Пінска рымска-каталіцкага святара ўспрымалі не як правадніка хрысціянскіх каштоўнасцей веры, а як польскага дзяржаўнага чыноўніка, паводле аналогіі з праваслаўным бацюшкам, альбо чырвоным камісарам пры першых гадах савецкай улады. З аднаго боку, такі падыход быў моцным ударам па каталіцтву і хрысціянству ўвогуле (яны не могуць быць толькі польскімі), з

другога – стаў прычынай зніжэння ўзроўню хрысціянскай свядомасці сярод насельніцтва і перашкодай у пранікненні каталіцтва далей на ўсход: дзякуючы менавіта такому духавенству, гаварыць аб далейшым развіцці каталіцтва ў Расіі (Савецкім Саюзе) не прыходзіцца.

Так, спольшчаны Каталіцкі Касцёл на тэрыторыі Беларусі выканаў не столькі функцыі рэлігійнага інстытута, колькі стаў будаўнічым сродкам ІІ Рэчы Паспалітай.

Хрысціянства і каталіцтва (гэтак жа як і хрысціянства і праваслаўе ў рускім асяродку) заставаліся шырмай, якой прыкрываліся адны і другія ў развязванні нацыянальных і дзяржаўна-палітычных праблем.

Такія сацыякультурныя фактары сталі істотнай перашкодай на шляху эвалюцыі самасвядомасці беларускага народу, што не магло не адбіцца ў слабай актыўнасці ў змаганні за свае нацыянальныя патрэбы на ўзроўні мовы ў навучальным працэсе альбо ў рэлігійным жыцці. Менавіта гэтым можна растлумачыць пасрэдніцкую і кампрамісную пазіцыю беларускіх сялянаў-католікаў у іх імкненні пазбегнуць моўных крайнасцей і канфрантацый, а ў асяродку каталіцкага духавенства – насцярожанасць, няўпэўненасць і слабую, зарыентаваную на беларускасць, актыўнасць.

Тым не менш, у каталіцкіх і ўніяцкіх асяродках у XIX – пачатку XX ст. у большай ступені праяўлялася цікавасць да тутэйшай гісторыі, культуры і мовы, што пазней спрыяла фармаванню беларускай нацыянальнай ідэі. Спробы прыхільнасці да беларускіх нацыянальных праблем можна было назіраць за грэка-каталіцкім і рымска-каталіцкім духавенствам.

Сярод іерархаў каталіцкага духавенства знаходзіліся і такія пастары, якія кіраваліся ў сваёй місійнай дзейнасці крытэрыямі апостальскага паклікання – для якіх лёс беларускага народу не быў абыякавым. І яны заслугоўваюць найбольшай павагі. Да такіх належалі: біскуп-суфраган Магілёўскай архідыяцэзіі, пралат Сцяпан Данісевіч, біскуп Віленскай дыяцэзіі Эдвард Роп, біскуп Ковенскай Рымска-каталіцкай дыяцэзіі Францішак Карэвіч, архібіскуп Віленскай Рымска-каталіцкай архідыяцэзіі блаславёны а. Юры Матулевіч, мітрапаліт Грэка-каталіцкай Царквы а. Андрэй Шэптыцкі і некаторыя іншыя біскупы, дзейнасць якіх была ў меншай ступні звязана з беларускімі праблемамі.

Усе вышэйадзначаныя фактары мелі значныя ўплывы на фармаванне нацыянальных і светапоглядных асноў беларускага каталіцкага духавенства. Праявы нацыянальнай ідэнтыфікацыі ў асяродку каталіцкага кліру ахопліваюць некалькі этапаў сацыякультурнага працэсу канца XIX ст. – першай чвэрці XX ст. Найбольш характэрныя рысы такога працэсу – гэта ўсведамленне патрэбы беларускай мовы як сродку разумення хрысціянскай навукі і рэлігійных тэкстаў для дзяцей і вернікаў. Сутыкненні некаторых каталіцкіх святароў у пачатку XX ст. з «палякуючымі» парафіянамі і пакаранні з боку свецкіх уладаў за «уплывы на праваслаўных» наводзяць на

слушную думку ў прыхільнасці такіх святароў да беларускамоўнай працы ў парафіі. Нацыянальнае ўсведамленне такіх святароў насіла стыхійны характар, але і гэта рабіла іх «сваімі» святарамі. Колькі было такіх святароў – цяжка сказаць, але нашмат больш, чым колькі іх згадвае а. Адам Станкевіч. Тым больш, што шмат хто з святароў не афішаваў сваю беларускасць і стараўся быць у цяні ад гучных нацыянальных заклікаў і працэсаў.

Другі вельмі важны фактар нацыянальнага самаасэнсавання – гэта спробы арганізацыі свядомай беларускай працы: напачатку ў культурна-асветніцкіх гуртках, а пасля ў розных культурна-грамадскіх суполках і таварыствах. Менавіта ў гуртках духоўных семінарый і акадэміі ў Пецярбургу вызначыліся будучыя лідары беларускага хрысціянскага і нацыянальнага руху Адам Станкевіч, Вінцэнт Гадлеўскі, Уладзіслаў Талочка. Моцны нацыянальны імпульс зыходзіў ад фактару барацьбы народаў за права на культурнае і палітычнае самавызначэнне і агульнага фактару беларускага адраджэння. У арганізацыйны перыяд (1917 – 1921 гг.) беларускасцю цікавіліся больш двухсот каталіцкіх святароў.

Высокі ўзровень адукацыі і інтэлекту, сапраўды апостальскія якасці многіх беларускіх святароў значна ўзвышалі іх асабісты аўтарытэт. Яны маглі б быць годнымі кандыдатурамі ў якасці прафесарска-выкладчыцкага складу для арганізацыі і функцыявання вышэйшых навучальных устаноў у Беларусі як духоўнага, так і свецкага профілю, але кадравая палітыка польскіх духоўных і свецкіх уладаў свядома іх адхіляла і не дапускала да такой дзейнасці.

Што да інтэлекту і арганізатарскіх здольнасцей беларускага каталіцкага духавенства, дык варта заўважыць, што цяжка было знайсці больш годных кандыдатур для ўмацавання біскупскіх іерархій у Беларусі ў мэтах чыстага апостальскага служэння народу, але ў спаланізаваных іерархіях адсутнічалі патрэбы ў такіх служэннях. Навуковы патэнцыял, арганізатарскія таленты і апостальскія здольнасці беларускіх каталіцкіх святароў ў большасці выпадкаў былі не запатрабаваныя для працы сярод свайго народу, што нанесла значны ўрон у пазнанні хрысціянска-каталіцкага вучэння і не магло спрыяць духоўнаму ўдасканальванню і росту самасвядомасці народу.

Такім чынам, улічваючы шматлікія сацыякультурныя дэтэрмінанты і фактары, якія аказвалі істотныя ідэнтыфікацыйныя ўплывы на свядомасць і падсвядомасць каталіцкага духавенства, можна гаварыць пра прычыны і фактары фармавання ў першай чвэрці XX ст. свядомага ў нацыянальным выбары кантынгенту каталіцкага духавенства з арыентацыяй на беларускую рэлігійную, культурную і грамадска-палітычную дзейнасць. У больш шырокім сэнсе можна паставіць пытанне пра прысутнасць у культурным і грамадска-палітычным працэсе першай паловы XX ст. культуратворчага феномена беларускага каталіцкага духавенства, як аднаго з варыянтаў развіцця беларускай культурнай і грамадска-палітычнай думкі.

БІБЛІЯГРАФІЧНЫ СПІС*

1. Абдзіраловіч, Ігнат. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / Ігнат Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.

2. Адважны Вінцук. Унія на Палесьсі. Ахвярую Вельмі Паважанаму Айцу Вячаславу Аношку на памятку пяцілецьця прыходу ў Альпень / Адважны Вінцук. – Альбертын: Выд-ва Таварыства Ісусава, 1932.

3. Амосов, Н. К. Октябрьская революция и церковь / Н. К. Амосов. – М.: ГАИЗ, 1939. – 72 с.

4. Андреев, М. В. Политика клерикального антикоммунизма: (Ватикан, 1917 – 1987) / М. В. Андреев. – М.: Знание, 1987. – 61 с.

5. Андреева, Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации / Л. А. Андреева. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.

6. Антывелікодны зборнік / пад рэд. І. І. Шыпілы. – Мінск, 1930.

7. Анціпенка, А. Еўрапейскасць и хрысціянская ідэя беларускасці / А. Анціпенка // Беларусіка=Albaruthenica. – Мінск, 1993. – Кн. 2. – С. 259 – 262.

8. Астапенка, А. Хрысціянства і нацыянальная ідэя / А. Астапенка. – Мінск, 1998. – 28 с.

9. Астапенка, Анатоль. «И где зродилися и ускормлены суть по Бозе». Дослед беларускага нацыяналізму / Анатоль Астапенка. – СПб.: Невский Простор, 2010. – 734 с.

10. Бабосов, Е. М. Метадологические аспекты исследования этносоциальной и религиозной идентификации в белорусско-польском пограничье / Е. М. Бабосов // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: материалы Междунар. науч. конф., Гродно, 22 – 23 окт. 1999 г. / под ред. проф. У. Д. Розенфельда. – Гродно: ГрГУ, 2000.

11. Багдановіч, Ірына. Ідэя нацыянальнага адраджэння ў паэтычнай і рэлігійна-філасофскай творчасці К. Сваяка / Ірына Багдановіч // Лёс нацыянальнай культуры на паваротах гісторыі: зб. дакладаў / рэд. М. Трусаў. – Мінск, 1995. – С. 63 – 74.

12. Бантыш-Каменский, Николай. Историческое известіе о возникшей въ Польше Уніи, съ показаніемъ начала и важнейшихъ, въ продолженіе оной чрезъ два века, приключеній, паче же о бывшемъ отъ Римлянъ и Униятовъ на благочестивыхъ тамошнихъ жителей гоненіи, по Высочайшему блаженныя памяти Императрицы Екатерины II повелению, изъ хранящихся Государственной Коллегии Иностранныхъ Делъ въ Московскомъ Архиве актовъ и разныхъ историческихъ книгъ, Действительнымъ Статскимъ Советникомъ Николаемъ Бантышемъ-Каменскимъ 1795 года собранное / Николай Бантыш-Каменский // Историческое известие об Унии. – М.: Паломник, 2001. – 399 с.

13. Баравы, В. Повязь часоў / В. Баравы // Праваслаўе ў Беларусі і сьвеце. – 1994. – № 1. – С. 30 – 31.

14. Беднов, В. А. Православная Церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum) / В. А. Беднов. – Мінск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.

15. Беларусіка=Albaruthenica: Кн. 2. Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў: матэрыялы Міжнар. навук. канф. / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Нац. навук.-асветны цэнтр імя Ф. Скарыны, 1993. – 403 с.

16. Беларускі дзяржаўны архіў-музей літаратуры і мастацтва (БДАЛіМ). – Ф. 3. – В. 1.

17. БДАЛіМ. – Ф. 3. – В. 1. – Спр. 138.

18. Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя: Жыццяпісы. Мартыралогія. Успаміны / аўт.-уклад. Ю. Гарбінскі. – Мінск, Мюнхен, 1999. – 752 с.

19. Белинский, В. Г. Письмо к Гоголю / В. Г. Белинский // Полн. собр. соч.: в 13 т. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – Т. І. – С. 259 – 307.

20. Белов, А. В. Клерикальный антикоммунизм: идеология, политика, пропаганда / А. В. Белов. – М.: Политиздат, 1987. – 254 с.

21. Бессмертный, А. Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании / А. Р. Бессмертный // На пути к свободе совести: сб. ст. / сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989.

---

* Прыняты від змяшанай пабудовы бібліяграфічнага спіса.

22. Біблія. Кніга Роду (перакл. на бел. мову а. У. Чарняўскага, МІС). – Мінск: Унія, 1997. – 78 с.

23. Біблія. Кнігі Сьвятога Пісаньня Старога і Новага Запавету. Кананічныя / У беларускім перакладзе (пер. Васіль Сёмуха). – USA: Duncanville, 2002.

24. Бобровскій, П. О. Матеріалы къ исторіи Русской греко-уніатской церкви. Копіи писемъ члена Брестскаго капитула Виленскаго офиціала А. Ю. Сосновскаго въ 1826, 1827 и 1828 гг. / П. О. Бобровскій. – С-Петербургъ, 1891.

25. Богданович, Ирина. О христианских мотивах в белорусской литературе / Ирина Богданович // Неман. – 1998. – № 1.

26. Болотин, И. С. Тупики клерикального национализма / И. С. Болотин. – М.: Политиздат, 1987. – 108 с.

27. Бонч-Бруевич, В. Д. «Живая церковь» и пролетариат / В. Д. Бонч-Бруевич. – М., 1927.

28. Булгак, Ян. Край дзіцячых гадоў / Ян Булгак; уклад. і аўтар уступ. арт., пер. з пол. Т. Г. Вяршыцкая. – Мінск: Беларусь, 2004. – 416 с.

29. Василій Диакон. Леонид Фёдоров. Жизнь и деятельность / Василій Диакон. – Львив: Перевидания: Місійне згромождення святих Кирила і Методія, 2000. – 835 с.

30. Ваяўнічае бязбожжа: зб. матэрыялаў для антырэлігійнага актыву. – Аршанскі КПБ, 1929. – 84 с.

31. Верас, З. Гродзенскі гурток беларускай моладзі / З. Верас // Беларускі каляндар, 1981. – Беласток, 1981; Савіцкая, Людвіка. Успаміны аб «Гарадзенскім гуртку беларускай моладзі» / Людвіка Савіцкая // Студэнцкая думка. – 1925. – № 3 (4) – 4 (5).

32. Войнилович, Эдвард. Воспоминания / Эдвард Войнилович; пер. с пол. – Мінск, 2007. – 380 с.

33. Волконский, А. Католичество и священное предание Востока / А. Волконский. – Париж, 1993. – 436 с.

34. Волоцкий Иосиф, преподобный. Вс. С-ий (Половцов) Филофей, инок Спасо-Елеазарова монастыря // Большая биографическая энциклопедия [Электронны рэсурс]. – 2009. – Рэжым доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/29555/Филофей. http://days.pravoslavie.ru/Life/life1765.htm.

35. Вунд, В. Психология народов / В. Вунд. – М.: Изд-во «Эксмо»; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 864 с.

36. Вучань Вінцука Адважнага. Айцец Язэп Германовіч – жыцьцё і творчасьць (з нагоды 50-х угодкаў сьвятарства) // Божым шляхам. – 1964. – № 82.

37. Вяземская, Е. К. Конфессия и национальность в историческом развитии Боснии и Герцеговины / Е. К. Вяземская // Роль религии в формировании южнославянских наций / под ред. И. В. Чуркиной. – М., 1999.

38. Гадлеўскі, В. Успаміны беларускага айца В. Гадлеўскага пра свае сустрэчы з мітрапалітам Шэптыцкім у Петраградзе ў 1917 г. / В. Гадлеўскі [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://mitrapalit.blogspot.com/2011/11/1917.html.

39. Гадлеўскі, Вінцэнт. Аўтабіяграфічны нарыс / Вінцэнт Гадлеўскі // Гарадзенскія запісы: старонкі гісторыі і культуры / гал. рэд. П. Сцяцко. – Гродна, 1993. – Вып. 1. – С. 122 – 133.

40. Гаек, Сяргей. Эўропа, Эвангельле, Беларусь / Сяргей Гаек, Леанард Гурка. – Орша – Lublin – Харків, 1997.

41. Гальбиати, Энрико. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / Энрико Гальбиати, Александро Пьяцца. – Милан – Москва: Христианская Россия, 1992. – 303 с.

42. Ганчарук, Ігар. Становішча і арганізацыйная структура Рымска-Каталіцкага Касцёла на беларускіх землях у складзе Расійскай імперыі (1772 – 1830 г.) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: kamunikat.org/download.php?item=2125-10.pdf; Ганчарук, І. Г. Рымска-Каталіцкі Касцёл у Беларусі (1772 – 1830 гг.): манагр. / І. Г. Ганчарук, А. І. Ганчар. – Гродна: ГДАУ, 2010.

43. Гапановіч, В. Ф. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы / В. Ф. Гапановіч, Л. А. Царанкоў. – Мінск: Беларусь, 1985. – 69 с.

44. Гарошка, Леў. Айцец Антон Неманцэвіч / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1956. – № 70 – 75. – С. 49 – 54.

45. Гарошка, Леў. Айцец Уладзіслаў Талочка / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1955. – № 66 – 67. – С. 14 – 17.

46. Гарошка, Леў. Зара хрысціянства на Беларусі / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1957. – № 76 – 81.

47. Гарошка, Леў. Пад знакам «рускае» і «польскае» веры / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1954 – 1955. – № 60 – 64/65; Гарошка, Леў. Пад знакам «рускае» і «польскае» веры / Леў Гарошка // Спадчына. – 2000. – № 1.

48. Гарошка, Леў. Прычыны паланізацыі на Беларусі: найбольш распаўсюджаны погляд / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1955. – № 68 – 69.

49. Гарошка, Леў. Айцец Адам Станкевіч / Леў Гарошка // Божым шляхам. – 1955. – № 68 – 69. – С. 16 – 20.

50. Гачев, Г. Ментальности народов мира / Г. Гачев. – М.: Изд-во «Эксмо», 2003. – 544 с.

51. Гачев, Г. Национальные образы мира / Г. Гачев. – М.: Советский писатель,1988. – 446 с.

52. Германовіч, Я. Мае прыяцелі – А. Казімір Смулька / Я. Германовіч // Божым шляхам. – 1966. – № 5.

53. Германовіч, Я. Мае прыяцелі – Францісь Рамейка / Я. Германовіч // Божым шляхам. – 1965. – № 3.

54. Германовіч, Язэп. Архімандрыт Андрэй Цікота / Язэп Германовіч // Chryścijanskaja Dumka. – 1993. – № 1 (213). – С. 34 – 40.

55. Германовіч, Язэп. Мае прыяцелі – Вацлаў Аношка / Язэп Германовіч // Божым шляхам. – 1966. – № 95.

56. Германовіч, Язэп. Успаміны аб Андрэю Цікоце / Язэп Германовіч // Божым шляхам. – 1969. – № 82.

57. Голубинский, Е. История Русской Церкви. Періодъ второй, Московскій. – Томъ II: Первоя половина тома / Е. Голубинский. – Москва: Издание Императорского общества исторіи и древностей Россійских при Московскомъ Университете, 1900. – 919 с.

58. Григорий (Металлинос), протопресвитер. Церковь и государство в православном предании / Григорий (Металлинос), протопресвитер // Церковь и государство: сб. статей. – Пермь – Москва, 2003.

59. Грыгор’ева, В. В. Русіфікацыя насельніцтва і канфесіянальная палітыка царызму на Беларусі (1861 – 1904) / В. В. Грыгор’ева // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1998. – С. 58 – 110.

60. Грыгор’ева, В. Каталіцкае духавенства ля вытокаў беларускага адраджэння / В. Грыгор’ева // Беларусіка: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Фармаванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў», Маладзечна, 19 – 20 жніўня 1992 г. / пад рэд. А. Анціпенка. – Мінск, 1992. – Кн. 2. – С. 293 – 297.

61. Грыгор’ева, В. Праблемы каталіцкай царквы на Беларусі ў другой палове XIX – пач. XX ст. у творах Адама Станкевіча / В. Грыгор’ева // Кніга, бібліятэчная справа і бібліяграфія Беларусі. – Мінск, 1993. – С. 102 – 109.

62. Гурка, Леонард, иером. Подвижники евангелизации. Актуальность евангелизационного дела святых Кирилла и Мефодия / Леонард Гурка, иером. // Един Господь: На путях к единству христиан. – Люблин, 1996.

63. Гурскі, Тадэвуш. Благаславёны Юры Матулевіч і ягоны «Духовы дзёньнік» / Тадэвуш Гурскі // Благаславёны Юры Матулевіч. Духовы дзённік. – Рым – Друя, 1997.

64. Даўбня, І. Голас да духавенства / І. Даўбня // Гоман. – 1918. – 11 кастр. – С. 1.

65. Даўбня, І. У справе прыезду папескага нунцыя / І. Даўбня // Гоман. – 1918. – 5 кастр. – С. 2.

66. Дзяржаўны гістарычны архіў Літвы (ДГАЛ). – Ф. 694. – В. 1. – Спр. 2797.

67. ДГАЛ. – Ф. 694. – В. 1. – Спр. 2810.

68. ДГАЛ. – Ф. 694. – В. 1. – Спр. 2811.

69. ДГАЛ. – Ф. 694. – В. 3. – Спр. 1014.
70. ДГАЛ. – Ф. 694. – В. 3. – Спр. 1151.
71. Демин, В. Н. Заветными тропами славянских племён / В. Н. Демин. – М., 2002.
72. Дзедзінка, А. Айцец Францішак Чарняўскі (1893 – 1979) / А. Дзедзінка // Божым шляхам. – 1980. – № 151.
73. Дзедзінка, А. Айцец Янка Тарасевіч / А. Дзедзінка // Божым шляхам. – 1979. – № 150.
74. Дмитрук, К. Е. Свастика на сутанах / К. Е. Дмитрук. – М.: Политиздат, 1976. – 192 с.
75. Дмитрук, К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня: Греко-католическая церковь на землях Украины и Белоруссии / К. Е. Дмитрук. – М.: Политиздат, 1988. – 381 с., 8 л. ил.
76. Добролюбов, Н. В. Воскресший Белинский / Н. В. Добролюбов // Собр. соч.: в 3 т. – М., 1952.
77. Доктараў, У. Г. Пад гатычным скляпеннямі касцёлаў. Палітыка каталіцызму ў БССР / У. Г. Доктараў. – Мінск: Беларусь, 1975. – 72 с.
78. Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии: сб. ст. / под ред. А. И. Залеского. – Минск, 1964. – 270 с.
79. Доўнар-Запольскі, М. В. Гісторыя Беларусі / М. В. Доўнар-Запольскі; Беларус. Энцыкл., Нац. арх. Рэсп. Беларусь; пер. з рус. Т. М. Бутэвіч, Т. М. Кароткая, Е. П. Фешчанка. – Мінск: БелЭн, 1994.
80. Дубейкоўскі, Лявон. Ліст ад упаўнаважанага прадстаўніка ўраду Беларускай Народнай Рэспублікі з просьбай дапамагчы ў адраджэньні беларускае Царквы / Лявон Дубейкоўскі // Мітрапаліт Андрэй Шэптыцкі і Беларусь [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http: // mitrapalit.blogspot.com/2012/02/blog-post.html ага.
81. Жыццёвы шлях архібіскупа В. Ключынскага; І. Бунто, пер. з пол. // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Шаркаўшчынскага раёна / уклад. Л. М. Лабачэўская; маст. Э. Э. Жакевіч. – Мінск, 2004.
82. Забаўскі, Мікалай. Дзяржаўная Дума на старонках газеты «Наша ніва» у 1906 – 1915 гг. / Мікалай Забаўскі // Беларускі гістарычны часопіс. – 2006. – № 11.
83. Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях: Закон Рэспублікі Беларусь ад 17 снежня 1992 г. № 2054-XII; Аб унясенні змяненняў і дапаўненняў у Закон Рэспублікі Беларусь «Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях», прыняты Палатай прадстаўнікоў 27 чэрвеня 2002 года, адобр. Саветам Рэсп. 2 кастр. 2002 года. У новай рэдакцыі Закона ад 31 кастрычніка 2002 г. № 137-З // Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь, 2002 г., № 123. – 2/886.
84. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора: в 3 т. / Иосиф, митрополит Литовский. – СПб., 1883. – Т. 1. – С. 528.
85. Зноско, Константин, прот. Исторический очерк Церковной Унии / Константин Зноско, прот. – М.: Отдел по благотворительности Московского Патриархата, «Мартис», 1993. – 233 с.
86. Зубоўскі, Браніслаў. Панская інтрыга / Браніслаў Зубоўскі // Гоман. – 1918. – 25 кастр. – С. 2.
87. Зямкевіч, Рамуальд. Ян Баршчэўскі – першы беларускі пісьменнік XIX сталецьця. Успамін у 60-летнюю гадаўшчыну сьмерці / Рамуальд Зямкевіч // Наша Ніва. – 1911. – 22 снежня; Передрук: Скрыжалі памяці: З творчай спадчыны пісьменнікаў Беларусі, якія загінулі ў гады Другой сусветнай вайны. У 3 кн. Кн.1 / уклад, уступ. слова, біягр. давед. пра аўтараў і камент. А. Бельскага. – Мінск: Бел. кнігазбор, 2005.
88. Ильин, А. Л. Белорусская деятельность Алексея Петрани и Люциана Хведько в Пинской католической духовной семинарии / А. Л. Ильин // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа; зб. навук. арт. У 2 ч. Ч. 2. – Гродна: ГрДУ, 2009. – С. 49 – 53.
89. Ильин, И. А. Путь духовного обновления // И. А. Ильин // Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.

90. Ильин, Иван. Наши задачи. О русском национализме // Иван Ильин // Что сулит миру расчленение России. – М., 1992.

91. Иоанн Павел II. Центесимус Аннус. Окружное Послание Верховного Первосвященника Иоанна Павла II / Иоанн Павел II // Сто лет социального христианского учения. – М.: Дом Марии, 1991.

92. Иоанн Павел II. Общие христианские корни европейских народов: речь, обращённая к участникам международного коллоквиума 06.11.1981 / Иоанн Павел II // Единство в многообразии: Размышления о Востоке и Западе. – Милан – Москва: Христианская Россия, 1993.

93. Иоанн Павел II. Эгрегие виртутис (За беспримерное подвижничество): Апостольское послание, провозглашающее святых Кирилла и Мефодия Сопокровителями Европы / Иоанн Павел II // Единство в многообразии: Размышления о Востоке и Западе. – Милан – Москва: Христианская Россия, 1993.

94. Ільін, І. Аб хрысціянскім нацыяналізме / І. Ільін // Царкоўнае слова. – 1993. – № 2 – 5.

95. Калеснік, У. А. Адважны Вінцук / У. А. Калеснік, А. В. Мальдзіс // Беларускія пісьменнікі: біябібліягр. слоўнік. У 6 т. / пад рэд. А. Мальдзіса. – Мінск: Беларуская Энцыкл. імя П. Броўкі, 1992. – Т. 1.

96. Калеснік, Уладзімір. Адважны Вінцук / Уладзімір Калеснік // БелЭЛіМ. – Мінск, 1984. – Т. 1. – С. 39.

97. Калеснік, Уладзімір. Быліна Янка / Уладзімір Калеснік // Беларускія пісьменнікі: біябібліягр. слоўнік. У 6 т. / пад рэд. А. Мальдзіса. – Мінск: Беларуская Энцыкл. імя П. Броўкі, 1992. – Т. 1. – С. 444 – 445.

98. Калеснік, Уладзімір. Старонкі рамантызму / Уладзімір Калеснік // Зорны спеў: літаратурныя партрэты, нарысы, эскізы. – Мінск: Маст. літ., 1979. – С. 154 – 180.

99. Кандидов, Б. П. Меньшевики и поповщина в борьбе против Октябрьской революции: очерки / Б. П. Кандидов. – М. – Л.: ОГИЗ «Московский рабочий», 1931. – 109 с.

100. Кандидов, Б. П. Религиозная контрреволюция 1918 – 1920 гг. и интервенция: очерки и материалы / Б. П. Кандидов. – М., 1930.

101. Кандидов, Б. П. Церковь и Октябрьская революция / Б. П. Кандидов. – 2-е изд. – М.: Изд-во «Безбожник», 1930.

102. Кантрыба, П. Новае з гісторыі беларускай мовы ў XIX ст. у Каталіцкім Касцёле / П. Кантрыба // Калоссе. – 1936. – Кн. 3 (7).

103. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева [і інш.]; пад рэд. У. І. Навіцкага. – Мінск: В. П. «Экаперспектыва», 1998. – 340 с.

104. Каратынскі, Вінцэнт. Творы / Вінцэнт Каратынскі; уклад., прадм. і камент. У. Мархеля. – Мінск: Маст. літ., 1994. – 406 с.

105. Карсавин, Л. П. Восток, Запад и русская идея / Л. П. Карсавин // Русская идея: сб. ст. – М.: Прогресс, 1992.

106. Касяк, І. З гісторыі Праваслаўнай Царквы Беларускага народу / І. Касяк. – Нью-Йорк: Выд-ва Беларускай Цэнтральнай Рады, 1956. – 190 с.

107. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве / Г. Я. Киприанович. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 351 с.

108. Клепинин, Н. А. Мысли о религиозном смысле национализма / Н. А. Клепинин // Путь. – М.: Информ-Прогресс, 1992. – Кн. 1.

109. Ключынскі В. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://be.wikipedia.org/wiki/Вінцэнт_Ключынскі.

110. Ключынскі В. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://be-x-old.wikipedia.org/wiki/Вінцэнт_Ключынскі.

111. Коммунизм и религия. – М.: Гос. антирелиг. изд-во, 1936.

112. Конан, У. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі / У. Конан. – Мінск: Выд-ва «Про Хрысто», 2003. – 128 с.

113. Конан, У. Пакутнікі за веру і бацькаўшчыну / У. Конан // Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя: Жыццяпісы. Мартыралогія. Успаміны / аўт.-уклад. Ю. Гарбінскі. – Мінск – Мюнхен, 1999.

114. Конан, Уладзімір. Драма беларускага хрысціянскага адраджэння / Уладзімір Конан // Літаратура і мастацтва. – 2001. – 21 лютага.

115. Конан, Уладзімір. Лідар беларускага каталіцкага адраджэння / Уладзімір Конан // Наша вера. – 1998. – № 3(6).

116. Конан, Уладзімір. Рыцар беларускага адраджэння / Уладзімір Конан // Станкевіч, А. Выбранае / А. Станкевіч; уклад., прадм. і камент. Уладзіміра Конана. – Мінск: Кнігазбор, 2008.

117. Конон, В. О белорусской идее / В. Конон // Неман. – 1994. – № 5. – С. 125 – 131.

118. Конон, Владимир. Вера и нация: христианство в судьбе белорусов / Владимир Конон // Нёман. – 1994. – № 5. – С. 156 – 164.

119. Корсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Корсавин. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 351 с.

120. Коялович, М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времён / М. О. Коялович. – Минск: Лучи Софии, 1999. – 400 с.

121. Красиков, П. А. На церковном фронте (1918 – 1923) / П. А. Красиков. – М.,1923.

122. Кривова, Н. А. Власть и Церковь в 1922 – 1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства / Н. А. Кривова // Ист. журн. «Махаон», № 1, янв. – февр. 1999 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: href="http://history.machaon.ru/all/number_01/pervajmo/1_print/index.html.

123. Ксёндз Адам Станкевіч: у 25-я ўгодкі сьвяшчэнства і беларускай нацыянальнай дзейнасьці (10.01.1915 – 10.01.1940): рэдагаваў і выдаў Магістр Ян Шутовіч. – Вільня, 1940. – 102 с.

124. Кузьміч, М. П. Ключынскі Вінцэнт Адольфавіч / М. П. Кузьміч, М. І. Сцепаненка // Нашы землякі ў далёкім і блізкім замежжы: біяграфічны даведнік. – Віцебск, 2007.

125. Культура Беларусі: энцыклапедыя / рэдкал.: Т. У. Бялова (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі. – 2010. – Т. 1. – 704 с.

126. С(авіцкая), Л(юдвіка). Успаміны аб «Горадзенскім гуртку беларускай моладзі» / Л(юдвіка) С(авіцкая) // Студэнцкая думка. – 1925. – № 3 (4) – 4 (5).

127. Лапіцкі, Мікалай. У служэньні Богу й Беларусі / Мікалай Лапіцкі; уклад., прадм., камент. Юры Гарбінскага. – New York – Warszawa, 2005.

128. Ласкоў, І. Шлях пакутніка (па старонках адной малавядомай кнігі) / І. Ласкоў // Літаратура і мастацтва. – 1990. – 9 лютага.

129. Ластоўскі, Вацлаў. З гісторыі каталіцкага касцёла на Беларусі / Вацлаў Ластоўскі // Гоман. – 1916. – 12 мая. – С. 1.

130. Ластоўскі, В. Канкардат / В. Ластоўскі // Крывіч. – 1925. – № 9 (1). – С. 94 – 98; Перадрук: Ластоўскі, Вацлаў. Канкардат / Вацлаў Ластоўскі // Творы. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997.

131. Ластоўскі, В. Унія / В. Ластоўскі // Выбраныя творы. – Мінск, 1997.

132. Ластоўскі, Вацлаў. Што спрыяе разросту і ўпадку народаў і дзяржаваў / Вацлаў Ластоўскі // Выбраныя творы. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997.

133. Лаўрык, Юрась. Даведнік з памылкамі / Юрась Лаўрык // Arche=Спадчына. – 2000. – № 8 (13). – С. 48 – 55.

134. Ленин, В. И. Критические заметки по национальному вопросу / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – М.: Изд-во полит. лит., 1973. – Т. 24.

135. Летапіс віленскай беларускай гімназіі 1919 – 1944. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://pawet.net/library/history/bel_history/_memoirs/203/.

136. Лецка, К. І. Вытокі і генезіс беларускага рамантызму XIX стагоддзя: манагр. / К. І. Лецка. – Гродна: ГрДУ, 2003. – 370 с.

137. Літаратура Беларусі: Першая палова XIX ст.: хрэстаматыя / уклад., аўт. прадм., біягр. даведак і камент. К. А. Цвіркі. – Мінск: Беларуская навука, 2000.

138. Літоўскі цэнтральны дзяржаўны архіў (ЛЦДА). – Ф. 582. – В. 1. – Спр. 54.

139. Лойка, А. А. Гісторыя беларускай літаратуры: Дакастрычніцкі перыяд: у 2 ч. / А. А. Лойка. – Мінск: Вышэйшая шк., 1989. – Ч. 2. – 480 с.

140. Лукин, Н. М. Революция и церковь / Н. М. Лукин. – М.: Красная новь, 1923. – 36 с.; 4-е изд. – 1925.

141. Луначарский, А. В. Христианство или коммунизм. Диспут А. В. Луначарского с митрополитом А. Введенским / А. В. Луначарский. – М.,1926.

142. Луцкевіч, Антон. Усходняя Беларусь: статыстычныя і гістарычныя матэрыялы / Антон Луцкевіч. – Мінск: Выд-ва Народнага Сакратарыяту Міжнародных спраў, 1918.

143. Луцкевич, А. И. Литва, Белоруссия и поляки в районе старой оккупации (беседа с председателем Виленской Белорусской Рады А. И. Луцкевичем) / А. И. Луцкевич // Антон Луцкевіч. Барацьба за вызваленьне / уклад., навук. рэд., камент. і прадм. А. Сідарэвіч. – Вільня, 2009.

144. Луцкевіч, Антон. Мітрапаліт Шаптыцкі і беларускі рух / Антон Луцкевіч // Барацьба за вызваленьне. – Вільня: Інстытут беларусістыкі; Беласток: Беларускае гістарычнае таварыства, 2009.

145. Луцкевіч, Антон. Польская акупацыя ў Беларусі / Антон Луцкевіч. – Вільня, 1920.

146. Мазько, Э. А. Уплыў Беларускай хрысціянскай дэмакратыі на фармаванне культурнай сітуацыі ў Заходняй Беларусі ў 20 – 30 гады ХХ стагоддзя: дыс. ... канд. гіст. навук: 24.00.02 / Э. А. Мазько. – Гродна: ГрДУ, 2003. – 124 с.

147. Макарова, И. Ф. Конфессии и формирование болгарской нации / И. Ф. Макарова, Л. И. Жила // Роль религии в формировании южнославянских наций / под ред. И. В. Чуркиной. – М., 1999.

148. Мальдзіс, Адам. Падарожжа ў XIX стагоддзе. З гісторыі беларускай літаратуры, мастацтва і культуры: навукова-папулярныя нарысы / Адам Мальдзіс. – Мінск: Народная асвета, 1969. – 208 с.

149. Мальдзіс, А. В. Як жылі нашы продкі ў XVIII стагоддзі: эсе: Восень пасярод зімы: аповесць, сатканая з гістарычных матэрыялаў і паданняў / А. В. Мальдзіс. – Мінск: Маст. літ., 2009.

150. Мараш, Я. Н. Политика Ватикана и католической церкви в Западной Белоруссии (1918 – 1939) / Я. Н. Мараш. – Мінск: Беларусь, 1983.

151. Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гады) / С. В. Марозава; пад навук. рэд. У. М. Конана. – Гродна: ГрДУ, 2001. – 352 с.

152. Марозава, С. Гістарыяграфія канфесійнай гісторыі Беларусі / С. Марозава // Гістарычны альманах. – 2001. – Т. 4.

153. Марозава, С. Дзейнасць уніяцкай царквы ў кансалідацыі беларускага народа / С. Марозава // Беларуская нацыянальная ідэя: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Гродна, 18 – 19 крас. 1999 г. / пад рэд. А. Астроўскага, В. Санько. – Мінск, 2000.

154. Марозава, С. Моўная палітыка і практыка ўніяцкай царквы ў Беларусі / С. Марозава // З гісторыі ўніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М. В. Біча, П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996.

155. Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / А. Мартос. – Минск, 1990. – 298 с.

156. Матулевіч Юры, благаславёны. Духовы дзённік / Благаславёны Юры Матулевіч. – Рым – Друя, 1997. – 127 с.

157. Мигович, И. И. Клерикальный национализм на службе антисоветизма: на примере униат.-националист. альянса / И. И. Мигович. – М.: Знание, 1987. – 63 с.

158. Миловидов, А. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи / А. Миловидов. – Вильно, 1913.

159. Миловидов, А. Исторические основы латино-польской политики в Северо-Западном крае / А. Миловидов. – Вильно, 1901.

160. Мруз, М. Каталіцызм на паграніччы. Адносіны каталіцкай царквы да ўкраінскага і беларускага пытання ў Польшчы ў 1918 – 1925 г. / М. Мруз; пер. з пол. Я. Зелінскага; навук. рэд. Г. Сагановіч. – Мінск: Медысонт, 2009. – 304 с.

161. Мысліцелі і асветнікі Беларусі: энцыкл. даведнік. – Мінск: БелЭн, 1995.
162. Мыслэк, Веслаў. Беларускае пытанне ў каталіцкай публіцыстыцы II Рэчы Паспалітай / Веслаў Мыслэк // Беларусіка=Albaruthenica: зб. арт. / пад рэд. А. Мальдзіса [і інш.]. – Вып. 3. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994.
163. Надсан, А. Pro patria aliena. Кляштар беларускіх айцоў марыянаў у Друі (1924 – 1938) / А. Надсан. – Мінск, 2006. – 157 с.
164. Надсан, Аляксандр. Даведнікі – не паэзія / Аляксандр Надсан // Arche. – 2004. – № 2. – С. 27 – 37.
165. Надсан, А. Княгіня Радзівіл і справы адраджэньня Уніі ў Беларусі / А. Надсан. – Мінск, 2006. – 110 с.
166. Найдзюк, Язэп. Беларусь учора і сёньня. Папулярны нарыс з гісторыі Беларусі / Язэп Найдзюк, Іван Касяк. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 414 с.
167. Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / пад рэд. М. П. Касцюка. – Мінск: Беларусь, 1994. – Ч. 2. – 527 с.
168. Насустрач Духу: Анталогія беларускай хрысціянскай паэзіі / уклад. і прадм. І. А. Чароты. – Мінск: Ураджай, 2001.
169. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь у Мінску (НАРБ). – Ф. 136. – Дакументы Мінскай духоўнай праваслаўнай кансісторыі Сінода (1742 – 1863 гг.).
170. Нацыянальны гістарычны архіў Рэспублікі Беларусь (НГАРБ) у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Канцелярия Гродненского Губернатора 2-го Стола. – Спр. 719.
171. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 720.
172. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 807.
173. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 808.
174. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 809.
175. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 811.
176. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 853.
177. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 854.
178. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 857. Дело о враждебных действиях против православия Настоятеля Каменецкаго костёла ксендза Болеслава Яроцкаго. Начато 22 декабря 1902 г. Окончено 19 января 1903 г.
179. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1031. Переписка с Генерал-Губернатором Северо-Западного края о принятии мер к присечению распространения полонизма в Гродненской губернии (6 июля 1905 – 18 декабря 1906).
180. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1099. О посещаемости и непосещаемости учениками римско-католического исповедания народных училищ (ноябрь 1906 – апрель 1907 гг.).
181. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1458. О вредной деятельности Настоятеля Наревскаго костёла, Пружанскаго уезда кс. Михаила Букляревича (о привлечении к ответственности за выразившуюся агитацию против посещения детьми церковно-приходских школ).
182. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1462. О нежелании кс. Бельскаго костёла Игнатия Россоловскаго приводить к присяге новобранцев на русском языке.
183. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1562. О вредной деятельности кс. Иоанна Семашкевича (об изобличении в ненависти к православной религии).
184. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1745. Сведения о римско-католических приходах и их ксендзах.
185. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1747.
186. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1748.
187. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1842. Дело Копии (отношений) МВД по духовным вопросам, 1912 г.
188. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1884. О вредной деятельности настоятеля Каменскаго костёла Гродненскаго уезда ксендза Иосифа Фарботко. Привлечение к ответственности за проповеди против православной веры. 31 июнь 1913 – 23 октября 1914.

189. НГАРБ у Гродна. – Ф. 1. – В. 18. – Спр. 1885. О вредной деятельности филиалиста Крипнянскаго костёла ксендза Павла Гржибовскаго. Привлечение к ответственности за выступления против православной веры.

190. НГАРБ у Гродна. – Ф. 490. – В. 1. – Спр. 14. Киватический Римско-Католический костёл Пружанского уезда.

191. НГАРБ у Гродне. – Ф. 490. – В. 1. – Спр. 21.

192. Новая толковая Библия [Подготовленная на основе «Толковой Библии, или комментария на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов», изд. в Санкт-Петербурге в 1904 – 1913 гг.]. – Л., 1990. – Т. 1.

193. Новы Запавет. Псалтыр / перакл. з царкоўнаславян. В. Сёмухі. – Мінск, 1995. – 488 с.

194. Падбярэзскі, Р. Лісты пра Беларусь / Р. Падбярэзскі; пер. на бел. М. Хаўстовіча // Шляхам гадоў: гіст.-літ. зб. / уклад. Я. Янушкевіча. – Мінск: Маст. літ., 1994.

195. Падбярэзскі, Рамуальд. Беларусь і Ян Баршчэўскі / Рамуальд Падбярэзскі // Пачынальнікі: З гістарычна-літаратурных матэрыялаў XIX ст. / уклад. Г. В. Кісялёў. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – С. 53 – 78.

196. Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз) / С. А. Падокшын. – Мінск, 1998. – 112 с.

197. Папа Пій XI і крыжовы паход / пад рэд. І. І. Шыпілы. – Мінск: Белдзяржвыдавецтва, 1930. – 116 с.

198. Паўліна, Станіслаў, кс. Слуга Божы Кс. Біскуп Зыгмунт Лазінскі ва ўспамінах кс. Станіслава Рыжко / Станіслаў Паўліна, кс. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: Catholik.by (Рымска-Каталіцкі Касцёл у Беларусі).

199. Пачынальнікі: З гістарычна-літаратурных матэрыялаў XIX ст. / уклад. Г. В. Кісялёў. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – 549 с.

200. Проблемы национального сознания польского населения на Беларуси: материалы Междунар. науч. конф., Гродно, 16 – 18 ноябр. 2001 г. – Гродно: ОО «Союз поляков на Беларуси», 2003. – 288 с.

201. Пялінак, В. Блаславёны віленскі біскуп Юры Матулевіч / В. Пялінак // Спадчына. – 1999. – № 5 – 6. – С. 69 – 82.

202. Пяткевіч, Аляксей. Беларускі святар і паэт / Аляксей Пяткевіч // Свіцязь. – 1994. – № 1.

203. Пяткевіч, Аляксей. Гродзенскі гурток беларускай моладзі / Аляксей Пяткевіч // Энцыкл. гісторыі Беларусі. – Мінск, 1996. – Т. 3.

204. Радны. Першы Беларускі Экзархат / Радны // Божым шляхам. – 1949. – № 11 – 12.

205. Результаты ревизии Римско-Католической Епархии (официальное сообщение) // Wiedamości Kościelne. – 1911. – № 17.

206. Рожков, Владимир, протоиерей. Церковные вопросы в Государственной Думе / Владимир Рожков, протоиерей. – М., 2004.

207. Р-ский. Успехи православия в Минской губернии / Р-ский // Вестник Западной России. Историко-литературный журнал (Год V). – 1867. – Кн. V. – Т. 2.

208. Русское православие: вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 720 с.

209. Рымар, Л. Мітрапаліт Андрэй Шэптыцкі / Л. Рымар // Божым шляхам. – 1954. – № 63.

210. Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2001.

211. Саламевіч, Янка. Паэт-святар Андрэй Зязюля / Янка Саламевіч // Беларуская мова і літаратура ў школе. – 1991. – № 7 – 8.

212. Сачанка, Барыс. Сняцца сны аб Беларусі: літ.-крыт. артыкулы і інтэрв'ю / Барыс Сачанка. – Мінск: Маст. літ., 1990. – 332 с.

213. Сваяк, Казімір. Дзея маёй мыслі, сэрца і волі / Казімір Сваяк. – Лондан: 1991. – 47 с.

214. Свешников, Владислав. Заметки о национализме подлинном и мнимом / Владислав Свешников. – М.: ТОО «Рарогь», 1995. – 124 с.

215. Святаполк-Мірскі, В. Віленская дыяцэзія й выклад рэлігіі ў школах па-беларуску / В. Святаполк-Мірскі // Гоман. – 1917. – 18 снежня. – С. 2.

216. Синицина, Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.) / Н. В. Синицина. – М.: Изд-во «Индрик», 1998.

217. Сідарэвіч, А. Ксёндз Адам Станкевіч і яго справа / А. Сідарэвіч // Chryścijanskaja Dumka. – 1992. – № 2(211).

218. Сіповіч, Часлаў. Айцец Архімандрыт Фабіян Абрантовіч / Часлаў Сіповіч // Божым шляхам. – 1957. – № 76 – 81. – С. 9 – 20.

219. Скарыніч, Брачыслаў. Аб беларусах лацініках / Брачыслаў Скарыніч // Спадчына. – 1992. – № 4.

220. Скрынников, Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв.: Подвижники русской церкви / Р. Г. Скрынников. – Новосибирск: Наука, 1991.

221. Смалянчук, А. Ф. Беларускае пытанне ў польскім клерыкальным друку ў Вільні / А. Ф. Смалянчук // Весці Акадэміі навук Беларусі. Сер. гуманітарных навук. – 1994. – № 4. – С. 44 –50; Смалянчук Алесь. Беларускае пытанне і польскі рух / Алесь Смалянчук // Полымя. – 1994. – № 6. – С. 176 – 192.

222. Смалянчук, А. Ф. Палякі Беларусі і Літвы ў рэвалюцыі 1905 – 1907 гг. / А. Ф. Смалянчук. – Гродна: Ратуша, 2000. – 203 с.

223. Сміт, Энтан. Нацыяналізм у дваццатым стагоддзі / Энтан Сміт. – Мінск: Беларускі Фонд Сораса, 1995. – 208 с.

224. Смолянчук, А. Ф. Проблема белорусского языка в католическом богослужении в Минской и Виленской диоцезиях во второй половине XIX – начале XX века / А. Ф. Смолянчук // Lietuvių katalikų moksło Akademijos. Metraštis XXVI. – Vilnius: Źatalikų moksło Akademijos, 2005. – С. 421 – 437.

225. Соловьёв, Владимир. О христианском единстве / Владимир Соловьёв. – М.: Рудомино, 1994. – 335 с.

226. Сталюнас, Дарюс. Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия / Дарюс Сталюнас // Lietuvių katalikř moksło Akademijos Metraštis XXVI. – Vilnius: Katalikř moksło Akademijos, 2005.

227. Станкевіч, А. Выбранае / Адам Станкевіч; уклад., прадм. і камент. Ул. Конана. – Мінск: Кнігазбор, 2008. – 358 с.

228. Станкевіч, А. Прафесар Браніслаў Эпімах-Шыпіла: З яго жыцця і працы / А. Станкевіч. – Вільня: Хрысьціянская Думка, 1935. – 24 с.

229. Станкевіч, А. Хрысьціянства і Беларускі народ: спроба сінтэзы / А. Станкевіч. – Вільня, 1940.

230. Станкевіч, Адам. Да гісторыі беларускага палітычнага вызваленьня: З нагоды 70-лецьця сьмерці Кастуся Каліноўскага рэд. «Mużyckaj Praudy» (†1864) і 50-лецьця «Гоману» (1884) / Адам Станкевіч. – Вільня: Выдавецтва «Шлях моладзі», 1935. – 128 с.

231. Станкевіч, Адам. З Богам да Беларусі: збор твораў / Адам Станкевіч; уклад., навук. рэд., камент. і прадм. Алеся Пашкевіча, Андрэя Вашкевіча. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1097 с.

232. Станкевіч, А. Успаміны беларускага айца А. Станкевіча пра свае сустрэчы з мітр. Шэптыцкім у Петраградзе ў 1917 г. / А. Станкевіч [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://mitrapalit.blogspot.com/2011/11/1917.html

233. Станкевіч, Я. З гісторыі Беларусі / Ян Станкевіч // Гістарычныя творы. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2003. – 772 с.

234. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 368 с.

235. Сулима. «Сим победиши!..» Очерк критического оптимизма / Сулима // Неман. – 1992. – № 1. – С. 158 – 187.

236. Суніца, Раман. Справа беларускага біскупа / Раман Суніца // Беларуская Думка. – 1919. – 9 чэрв. – С. 1 – 2.

237. Распределение населения по родному языку. Табл. IX // Первая всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897 г. / под ред. Н. А. Тройницкого: т. IV. Виленская губ.: тетрадь 2. – Изд. Центр. Статистического комитета МВД, 1901.

238. Распределение населения по родному языку и сословиям. Табл. X // Первая всеобщая перепись населения Российской Империи, 1897 г. / под ред. Н. А. Тройницкого: т. IV. Виленская губ.: тетрадь 2. – Изд. Центр. Статистического комитета МВД, 1901.

239. Тарасаў, Сяргей. Адкуль прыйшло хрысціянства на Беларусь / Сяргей Тарасаў // З гісторыяй на «Вы»: публіцыстычныя артыкулы. – Вып. 2 / уклад. У. Арлова. – Мінск,1994.

240. Тарасюк, Люба. Боскае і зямное / Люба Тарасюк // Літаратура і мастацтва. – 1995. – 30 чэрвеня.

241. Титлинов, Б. В. Церковь во время революции / Б. В. Титлинов. – М.: Былое, 1924. – 192 с.

242. Токць, С. М. Беларуская вёска на мяжы эпох: Змены этнічнай самасвядомасці сялянства ва ўмовах распаду традыцыйнага аграрнага грамадства (па матэрыялах Гродзеншчыны XIX – першай трэці XX ст.): манагр. / С. М. Токць. – Гродна: ГрДУ, 2003. – 191 с.

243. Трацяк, Янка. Роля беларускіх святароў у адраджэнні роднай мовы / Янка Трацяк // Гарадзенскія запісы: старонкі гісторыі і культуры / гал. рэд. П. Сцяцко. – Гродна, 1993. – Вып.1. – С. 66 – 71.

244. Трацяк, Янка. «Палетку нашага араты...» / Янка Трацяк // Гарадзенскія запісы: старонкі гісторыі і культуры / гал. рэд. П. Сцяцко. – Гродна,1993. – Вып. 1. – С. 115 – 119.

245. Трацяк, Янка. Беларускія святары Гарадзеншчыны / Янка Трацяк // Наш радавод: матэрыялы міжнар. гісторыка-краязнаўчых чытанняў, Ліда, 24 – 26 ліпеня, 1993 г. – Ліда, 1994. – Кн. 6. – С. 106 – 115.

246. Трацяк, Янка. Рэлігійны сэнс нацыянальнага / Янка Трацяк // Полымя. – 1998. – № 9. – С. 224 – 238.

247. Трацяк, Янка. Беларускае духавенства (пач. XX ст. – 1930-я гады) / Янка Трацяк // Беларускі гістарычны часопіс. – 1999. – № 2. – С. 41 – 48.

248. Трацяк, Янка. Беларускае духавенства ў першай палове XX ст. / Янка Трацяк // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Białystok, 1999. – № 12. – S. 59 – 79.

249. Трацяк, Янка. Матулевіч (Матулайціс) Юры / Янка Трацяк // Энцыкл. гісторыі Беларусі: у 6 т. – Мінск,1999. – Т. 5. – С. 95 – 96.

250. Трацяк, Янка. Рэлігійны сэнс нацыянальнай ідэі / Янка Трацяк // Беларуская нацыянальная ідэя: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Гродна, 18 – 19. крас. 1999 г. / пад рэд. А. Астроўскага, В. Санько. – Мінск: Хата, 2000. – С. 196 – 202.

251. Трацяк, І. І. Культурна-асветніцкая дзейнасць беларускіх каталіцкіх святароў (пач. XX ст. – 1939 г.): дыс. ... канд. культуралогіі: 24.00.02 / І. І. Трацяк. – Гродна, 2000. – 102 с.

252. Трацяк, Янка. Нацыянальная ідэя ў інтэрпрэтацыі беларускіх каталіцкіх святароў / Янка Трацяк // Беларуская нацыянальная ідэя: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Гродна, 18 – 19 крас. 1999 г. / пад рэд. А. Астроўскага, В. Санько. – Мінск: Хата, 2000.

253. Трацяк, Янка. Роля Браніслава Эпімах-Шыпілы ў фарміраванні беларускага каталіцкага духавенства / Янка Трацяк // Беларусіка=Albaruthenica / рэд. А. Мальдзіс. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2000. – Кн. 15: На шляхах да ўзаемапаразумення. – С. 284 – 287.

254. Трацяк, І. І. Хвароба «клерыкалізму» у беларускім літаратуразнаўстве / І. І. Трацяк // Мова і літаратура ў сярэдняй і вышэйшай школе: актуальныя праблемы выкладання: матэрыялы Рэсп. навук. канф. – Гродна, 2000. – С. 173 – 180.

255. Трацяк, Янка. Рэлігійны фактар нацыянальнай свядомасці / Янка Трацяк // Беларуская мова, свядомасць, гісторыя на зломе стэрэатыпаў: зборнік. – Шчэцін, 2001. – С. 15 – 27.

256. Трацяк, Янка. [Рэцэнзія] / Янка Трацяк // Беларускі гістарычны часопіс. – 2001. – № 6. – С. 86 – 90. – Рэц. на кн.: Беларускія рэлігійныя дзеячы XX стагоддзя: Жыццяпісы. Мартыралогія. Успаміны / аўт.-уклад. Ю. Гарбінскі. – Мінск – Мюнхен, 1999. – 752 с.

257. Трацяк, І. І. Рэлігійныя ўніверсаліі ў працэсе фармавання духоўнай культуры беларусаў / І. І. Трацяк // Актуальные проблемы мировой художественной культуры: материалы междунар. науч. конф.: в 2 ч. / под ред. У. Д. Розенфельда. – Гродно: ГрГУ, 2002. – Ч.1. – С. 168 – 171.

258. Трацяк, Янка. Социум, нацыянальная свядомасць, характар / Янка Трацяк // Выхаванне, свядомасць, хрысціянскія ўплывы. – Шчэцін, 2002. – С. 22 – 28.

259. Трацяк, І. І. Канфесійна-культурны аспект нацыянальнай самаідэнтыфікацыі грамадства ў пачатку XX ст. / І. І. Трацяк // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: материалы междунар. науч. конф. / под ред У. Д. Розенфельда. – Гродно: ГрГУ, 2003. – С. 442 – 451.

260. Трацяк, І. І. Спробы беларусізацыі каталіцкіх парафій на Гродзеншчыне (пач. XX ст. – 1939 г.) / І. І. Трацяк // Культура Гродзенскага рэгіёну: праблемы развіцця ва ўмовах поліэтнічнага сумежжа: зб. навук. пр. / адк. рэд. А. М. Пяткевіч. – Гродна: ГрДУ, 2003. – С. 137 – 143.

261. Трацяк, І. І. Рэлігійна-патрыятычныя матывы ў творчасці святароў-пісьменнікаў / І. І. Трацяк // Актуальныя праблемы выкладання мовы і літаратуры ў сярэдняй і вышэйшай школе: матэрыялы Рэсп. навук. канф., 30 кастр. 2002 г. / пад рэд. У. І. Каялы, Т. І. Тамашэвіча. – Гродна: ГрДУ, 2003. – С. 231 – 236.

262. Трацяк, Янка. Анталёгія бяз духу / Янка Трацяк // Arche=Пачатак. – 2003. – № 6. – С. 147 – 157. – Рэц. на кн.: Насустрач Духу: Анталогія беларускай хрысціянскай паэзіі / уклад. і прадм. І. А. Чароты. – Мінск: Ураджай, 2001. – 238 с., іл.

263. Трацяк, І. І. Каталіцкі фактар у развіцці і фармаванні беларускай культуры ў XIX ст. / І. І. Трацяк // Roczniki Humanistyczne TN KUL. – Seria: Słowianoznawstwo. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2005. – T. LIII. – S. 43 – 61.

264. Трацяк, І. І. Поліканфесійны фактар гісторыі ў фармаванні свядомасці / І. І. Трацяк // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт. / М-ва адукацыі Рэспублікі Беларусь, ГрДУ імя Я. Купалы, Інстытут гісторыі НАРБ, рэдкал.: С. В. Марозава [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2008. – С. 282 – 290.

265. Трацяк, І. І. Асаблівасці расійскай моўнай палітыкі ў Беларусі ў XIX ст. / І. І. Трацяк // Белорусская политология: многообразие в единстве – III: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Гродно, 22 – 23 мая 2008 г.: в 2 ч. / ГрГУ им. Я. Купалы; редкол.: В. Н. Ватыль (отв. ред.) [и др.]. – Гродно: ГрГУ, 2008. – Ч. 2. – С. 216 – 220.

266. Трацяк, І. І. Мітрапаліт Язафат Булгак: пазіцыя ў рэфармаванні Грэка-Каталіцкай Царквы / І. І. Трацяк // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зб. навук. арт.: у 2 ч. / ГрДУ імя Я. Купалы; рэдкал.: С. В. Марозава [і інш.]. – Гродна: ГрДУ, 2009. – Ч. 1. – С. 322 – 329.

267. Трацяк, І. І. Моўная палітыка на Гродзеншчыне ў пач. XX ст.: «Белорусское наречие... в целях разобщения католицизма от полонизма...» / І. І. Трацяк // Регионалистика: сб. науч. тр. / ГрГУ им. Я. Купалы; редкол. Т. И. Адуло; науч. ред. В. Н. Ватыль. – Гродно: ГрГУ, 2009. – С. 187 – 196.

268. Третьяк, Янка. Белоруссия: религия и общество в прошлом и настоящем / Янка Трацяк // Религия и права человека. На пути к свободе совести: сб. ст. / под ред. С. Б. Филатова. – М.: Наука, 1996. – Кн. 3. – С. 232 – 255.

269. Трубецкой, Е. Н. Старый и новый национальный мессионизм // Русская идея: сб. ст. / Е. Н. Трубецкой. – Л. – М., 1992. – С. 251 – 254.

270. Туронак, Юры. З пачыну прэлата Сьцяфана Данісевіча / Юры Туронак // Мадэрная гісторыя Беларусі. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. – С. 450 – 456.

271. Туронак, Юры. Падрэзаныя крылы / Юры Туронак // Мадэрная гісторыя Беларусі. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. – С. 457 – 463.

272. Туронак, Юры. Спробы адраджэньня Уніяцкай Царквы на Беларусі ў XIX стагодьдзі / Юры Туронак // Мадэрная гісторыя Беларусі. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. – С. 430 – 440.

273. Туронак, Юры. Язэп Германовіч – сьвятар і пісьменьнік / Юры Туронак // Мадэрная гісторыя Беларусі. – Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. – С. 419 – 420.

274. Турук, Ф. Белорусское движение: Очерк истории национального и революционного движения белорусов / Ф. Турук. – М.: Гос. издат., 1921. – 144 с.

275. Тышкевич, С. Церковь Богочеловека / С. Тышкевич. – New York – Roma, 1958. – 581 с.

276. Уния в документах: сб. / сост.: В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.

277. Учение. Пятикнижие Моисеево / пер., введение и коммент. И. Шифмана. – М.: Республика, 1993. – 240 с.

278. Федотов, Г. О святости, интеллигенции и большевизме: избр. ст. / Г. Федотов. – СПб.: Изд-во Петербургского университета, 1994. – 150 с.

279. Філаматы і філарэты: зб. / уклад., пер. польскамоўных твораў, прадм., біягр. даведкі пра аўтараў і камент. К. Цвіркі. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1998. – 400 с.

280. Филатова, Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772 – 1860 / Е. Н. Филатова. – Минск: Беларуская навука, 2006. – 192 с.

281. Філатава, А. М. Хрысціянскія канфесіі пасля далучэння Беларусі да Расійскай імперыі (1772 – 1860) / А. М. Філатава // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор'ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1998.

282. Флоренский, П. Из богословского наследия / П. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – Сб. 17.

283. Хамёнак, Віталіс. Мой жыцьцяпіс / Віталіс Хамёнак // Божым шдяхам. – 1969. – № 2 (113).

284. Хаўратовіч, І. П. Богуш-Сестранцэвіч Станіслаў / І. П. Хаўратовіч // Мыслі-целі і асветнікі Беларусі: энцыкл. даведнік. – Мінск: БелЭн, 1995. – С. 185.

285. Хаўстовіч, Мікола. Ігнат Даніловіч і «Катэхізіс» 1835 / Мікола Хаўстовіч // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 1999. – № 12. – С. 144 – 152.

286. Хилл, К. Провославная церковь и плюралистическое общество / К. Хилл // Религия и демократия; На пути к свободе совести. – Минск, 1993.

287. Хотинец В. Ю. Этническое самосознание / В. Ю. Хотинец. – М.: Изд-во «Алетейя», 2000. – 240 с.

288. Цэнтральная бібліятэка Акадэміі навук Рэспублікі Беларусь (ЦБАНРБ). Аддзел рукапісаў і рэдкай кнігі. – Ф. 4 (фонд а. Адама Станкевіча). – В. 1. – Спр. 29. З ліста Сымона Дабраловіча а. Адаму Станкевічу.

289. ЦБАНРБ. – Ф. 4. – В. 1. – Спр. 145.

290. ЦБАНРБ. – Ф. 5. – В. 1.

291. ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. – 1. – Спр. 14.

292. ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 15.

293. ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 19.

294. ЦБАНРБ. – Ф. 23 – В. 1. – Спр. 22.

295. ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 793.

296. ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 796.

297. ЦБАНРБ – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 837.

298. Цвірка, Кастусь. Песня з Наваградчыны / Кастусь Цвірка // Ян Чачот. Наваградскі замак: Творы / уклад., пер. польскамоўн. твораў, прадм. і камент. К. Цвіркі. – Мінск: Маст. літ., 1989. – С. 5 – 26.

299. Цьвікевіч, Аляксандр. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / Аляксандр Цьвікевіч; паслясл. А. Ліса. – 2-е выд. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 350 с.

300. Цэнтральная бібліятэка Акадэміі навук Літвы (ЦБАНЛ). Аддзел рукапісаў. – Ф. 21. – Спр. 687.

301. Чаплицкий, Б. О. Константин Будкевич (1867 – 1923): Жизнь и деятельность / Б. О. Чаплицкий; пер. с пол. С. Карпенок, Т. Захарова; под ред. Т. Захаровой. – СПб.: Речь, 2004. – 240 с.

302. Чернявская, Ю. В. Белорусы. От «тутэйшых» к нации / Ю. В. Чернявская. – Минск: ФУ Аинформ, 2010. – 512 с.

303. Чуркина, И. В. Роль Церкви в формировании национального самосознания словенского народа / И. В Чуркина // Роль религии в формировании южнославянских наций / под ред. И. В. Чуркиной. – М., 1999.

304. Шаптыцкі, Андрэй. Да братоў Беларусаў (Прадмова Мітрапаліта Андрэя Шэптыцкага да беларускай кніжкі) / Андрэй Шаптыцкі. – Homan. – 1916. – 19 мая. – С. 2.

305. Шафнагель, Казімір. Да нашай краёвай інтэлігенцыі (Адкрытае пісьмо) / Казімір Шафнагель // Гоман. – 1917. – 26 кастр. – С. 1.

306. Шутовіч, Я. На пройдзеным шляху / Я. Шутовіч // Ксёндз Адам Станкевіч: у 25-я ўгодкі сьвяшчэнства і беларускай нацыянальнай дзейнасьці (10.01.1915 – 10.01.1941) / рэд. і выдан. магістра Яна Шутовіча. – Вільня, 1940.

307. Шыбека, Захар. Спробы вызначэння структуры і эвалюцыі нацыянальнай свядомасці / Захар Шыбека // Беларусіка=Albaruthenica. – Кн. 2. – Мінск, 1993.

308. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. В. Біч, Б. І. Сачанка, Г. П. Пашкоў. – Мінск: БелЭн, 1993 – 2003.

309. Янучок. Беларускі рух сярод беларускага каталіцкага духавенства / Янучок // Гоман. – 1917. – 19 кастр. – С. 1.

310. Янучонак, Я. Беларуская мова ў Касьцёле / Я. Янучонак // Гоман. – 1918. – 23 ліпеня. – С. 1.

311. Янушкевіч, Я. Дыярыюш з XIX стагоддзя: Дзённік М. Галубовіча як гістарычная крыніца / Я. Янушкевіч. – Мінск: Хурсік, 2003. – 350 с.

312. Янушкевіч, Я. За архіўным парогам: Беларуская літаратура XIX – XX стст. у святле архіўных пошукаў / Я. Янушкевіч. – Мінск: Маст. літ., 2002. – 382 с.

313. Ярославский, Е. М. 10 лет на антирелигиозном фронте / Е. М. Ярославский. – М.: Безбожник, 1927.

314. as. Kościol garnkowi prygania / as // Przeględ Wilenski. – 1923. – 30 maja. – S. 6.

315. as. Pod nowa maska / as // Przegląd Wilenski. – 1923. – 2 wrzesnia. – S. 6.

316. Bączkowsi, D, Ks. Prospekt do wydawnictwa «Nasze Kościoły» / Ks. D. Bączkowsi, Ks. J. Zyskar // Nasze Kościoły. T. 1, cz. 1. Archidiecezja Mohyłowska. Mohilowszczyzna. – Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2001.

317. Biblioteka katolieckłego uniwiersitetu Lubielskego (BKUL). Dział rękapisow. – Zbiory Ks. Br. Ussasa. – Rkps. 804.

318. Biełarus. – 1913.

319. Biełarus. – 1914.

320. Biełarus. – 1915.

321. Biełaruskaja Krynica. – Wilnia, 1927.

322. Biełokozowicz, Bazyli. Miżdzy Wschodem a Zachodem. Z dziejw formowania sił białouskiej świadomości narodowej / Bazyli Biełokozowicz. – Białystok, 1998. – 180 s.

323. Borowski, Eugeniusz. Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pinckiej 1925 – 1939 / Eugeniusz Borowski. – Drohiczyn, n|B 2000. – 221 s.

324. Bronowski, W. Panstwo polskie a kwestia białoruska / W. Bronowski. – Warszawa, 1919.

325. Budkiewicz, Konstancy. Wizytacje duszpasterskie Księdza arcybiskupa Wintencego Kluczyńskiego na Białorusi w 1912 i 1913 roku / Konstancy Budkiewicz // Wiadomości Archidiecezjalne. – 1914. – № 13. – S. 175 – 177.

326. Choruży, Wiesław. Ks. dr. Jozef (Atanazy) Reszeć / Wiesław Choruży // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Białostok, 1997. – № 7. – S. 157 – 166.

327. Chryścijanskaja Dumka. – 1932.

328. Chryścijanskaja Dumka. – 1933.

329. Chryścijanskaja Dumka. – 1938.

330. Chryścijanskaja Dumka. – 1939.

331. Czeczot, W. Diecezja mińska i jej pasterz Zygmunt Łoziński / W. Czeczot. – Wilno, 1925. – Ч. 2. – Т. 1.

332. Dwutygodnik Diecezalny Wilenski. – 1910.
333. Dwutygodnik Diecezalny Wilenski. – 1914.
334. Dwutygodnik Diecezalny Wilenski. – 1915.
335. Dzwonkowski, Roman (SAC). Kościol katoliecki w ZSSR 1917 – 1939: Zarys historii / Roman Dzwonkowski. – Lublin: Tow-wa Naukowa Katolick. Uniwer. Lubelskiego, 1997. – 477 s.
336. Eberhardt, Piotr. Przemiany narodowościowy na Białorusi / Piotr Eberhardt. // Editions spotkania. – 182 s.
337. Falkowski, Cz. Denisewicz Stefan / Cz. Falkowski // PSB. – Kraków, 1939 – 1946. – T. V.
338. Garbinski, Ierzy. Białoruski ruch chreśćijanski XX wieku. Słownik biograficzno-bibliograficzny / Ierzy Garbinski, Ierzy Turonok. – Warszawa: Polska Akademia Nauk, 2003. – 520 s.
339. Gomołka, Krystyna. Biełorusini w II Rzeczy Pospolitaj / Krystyna Gomołka // Zeszyty naukowe, politechniki Gdanskej. – Gdansk: Ekonomia, 1992. – № XXXI. – 179 s.
340. Górcki, T. Rozmiłowany w Kościele: Błogosławiony Arcybiskup Matulewicz (Matulajtis, Matulevicius) Jerzy Bolesław / T. Górcki // PSB. – Warszawa, 1975. – T. XX.
341. Górcki, Tadeusz MIC, Proczek Zygmunt MIC. Rozmiłowany w Kościele: Błogosławiony Arcybiskup Jerzy Matulewicz / Tadeusz Górcki. – Warszawa, 1987.
342. Hadleuski, W. Z žyćca i dziejnaści ks. W. Hadleuskaha: Autobiohrafičny narys / W. Hadleuski // Biełaruskaja Krynica. – 1928. – 12 lutaha. – S. 3.
343. Homan. – 1916.
344. Homan. – 1917.
345. Homan. – 1918.
346. Informator Rymo-Katolieckiego Kościola w Polsce 1936 – 1937. – Warszawa: Trybuna.
347. Kantryba, P. «Arcybiskup Jan Cieplak» – panehiryk zamiest biografii / P. Kantryba // Przegłęd Wilenski. – 1934. – № 21 – 22.
348. Kantryba, Piotr. Po nominacji / Piotr Kantryba // Przegłęd Wileński. – 1923. – № 20.
349. Karewicz, Franciszak, Ks. List Jaho Ekscelencii Ksiandza.Franciszka Karewicza Biskupa Żmudzkaho. 16 lipnia 1915 hodu u Widzach / Franciszak Karewicz // Białarus. – 1915. – 30 ліпеня. – S. 1.
350. Kawalou, A. J. E. Bp. Pranciszak Karewicz / A. Kawalou // Biełarus. – 1914. – 30 maja. – S. 1.
351. Krótkie zebranie nauki chrześciańskiej dla wieśniaków mówiących językiem polsko-ruskim wyznania rzymsko-katolickiego. – Wilno: Drukarnia dyecezalne, 1835. – 24 s.
352. Krynica. – 1917.
353. Krynica. – 1919.
354. Krynica. – 1920.
355. Krynica. – 1921.
356. Krynica. – 1923.
357. Krywičonak, M. U sprawie biełaruskaj mowy u Kaściele / M. Krywičonak // Krynica. – 1921. – 29 lipnia.
358. Kubicki, Paweł. Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861 – 1915: część druga. Dawna Litwa i Białoruś / Paweł Kubicki. – Sandomierz, 1936. – T. I.
359. Kubicki, Paweł. Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861 – 1915: część pierwsza: dawne król. Polske / Paweł Kubicki. – T. I: Okólniki rządu rosyjskiego, krępujące wolność Kościoła, Diecezje Kielecka Kujawsko – Kaliska. – Sandomierz, 1933.
360. Kubicki, Paweł. Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861 – 1915: Część druga. Dawna Litwa i Białoruś / Paweł Kubicki. – T. II. – Sandomierz, 1936.
361. Kubicki, Paweł. Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861 – 1915: Część druga. Dawna Litwa i Białoruś / Paweł Kubicki. – T. III. – Sandomierz, 1936.
362. Kumor, Bolesław, Ks. Historia Kościoła. Czasy współczesne 1914 – 1992. Kościoł Katolicki w okresie systemów totalitarnych i odnowy soborowej. Zniewolenie kościołow wschodnich, sekularyzacja i rozdrobnienie kościołow i wspólnot protestanckich / Bolesław Kumor. – Lublin: Redakcja Wydawnictwo KUL, 1996. – Cz. 8. – 704 s.

363. Kurczewski, Jan. Biskupstwo Wilenskie. Od jeho założenia aż do dni obecnych... / Jan Kurczewski. – Wilnia, 1912. – 614 s.

364. Łastouski, W. Duchounaja katalickaja litaratura u biełaruskaj mowe / W. Łastouski. – Homan. – 1916. – 7 marca. – S. 1.

365. Łastouski, W. Pramowa nad hrobam s.p. Arcy-pa Juraha Matulewicza u Koyne / W. Łastouski // Białaruskaja Krynica. – 1927. – 11 sakawika.

366. Maliszewski, Edward. Białoruś w cyfrach i faktach / Edward Maliszewski. – Piotrkow: Wyd. Wiadomości Polskie, 1918. – 39 s.

367. Materiały zródłowe: Zatarg o język kazań w Żodziszkach // Biełoruskie Zeszyty Historyczne. – Białostok, 1998. – № 10.

368. Milchen, Feliks. Polska i Białoruś / Feliks Milchen // Tygodnik Ilustrowany. – 1918. – № 21 – 22.

369. Moroz, Małgorzata. «Krynica» Ideołogia i przywodcy białoruskiego katolicyzmu / Małgorzata Moroz. – Białystok, 2001. – 230 s.

370. Nasze Kościoły. Opis ilustrowany wszystkich Kościołów i Parafji znajdujacych się na obscharach dawnej Polski i ziemiach przyległych / Archidiecezja Mohyłowska: ułożyli i wydali Ks. D. Baczkowski i Ks. J. Żyskar. – Warszawa – Petersburg. 1913. – T. I.

371. Nasze Kościoły. Diecezja Mińska: pod redakcja Ks. Jozafata Żyskara. – Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2001. – T. 1, cz. 2.

372. Nasze Kościoły. Archidiecezja Mohyłowska. Dekanat Lepelski: pod redakcja Ks. Jozafata Żyskara; Nasze Kościoły. Archidiecezja Mohyłowska. Witebszczyna. – Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2001. – T. 1, cz. 3.

373. Paparać, Ihnat. Duchawienstwo i narod / Ihnat Paparać. – Krynica. – 1920. – 8 lutaho. – S. 1.

374. Pieła, Michał. SDS. Udzał Duchowienstwa w polskim zyciu politycznym w latach 1914 – 1924 / Michał Pieła. – Lublin: Wyd. Katolick. Uniwer. Lubelskiego, 1994. – 360 s.

375. Poezye trzech braci, Waleryana, Klemensa, Juliana Grzymalowskich. Białorusinów. W 3 t. T. I. Zabawki poetyckie przez Waleryana. – Petersburg: W drukarni Hazenbergiera, 1837. – 163 s.; Poezye trzech braci, Waleryana, Klemensa, Juliana Grzymalowskich. Białorusinów. W 3 t. T. II. Próbki poetyczne przez Klemensa. – Petersburg: W drukarni Hazenbergiera, 1837. – 168 s.; Poezye trzech braci, Waleryana, Klemensa, Juliana Grzymalowskich. Białorusinów. W 3 t. T. III. Preludia poetyczne przez Juliana. – Petersburg: W drukarni Hazenbergiera, 1837. – 138 s.

376. Ponarski, Zenowiusz. Władysław Tołoczko – ostatni obywatel Wielkoho Księstwa Litewskiego / Zenowiusz Ponarski // Biełoruskie Zeszyty Historyczne. – Białostok, 1997. – № 8.

377. Przeględ Wilienski. – 1923.

378. Radwan, Marian. Carat wobec Kościoła Grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796 – 1839 / Marian Radwan. – Roma – Lublin: Polski Instytut Kultury Chrzescijańskiej, 2001. – 504 s.

379. Rutkowcki, Franciszek, ks. Arcybiskup Jan Cieplak (1857 – 1926): szkic biograficzny / Franciszek Rutkowcki. – Warszawa, 1934. – 418 s.

380. Rypiński Aleksander. Białoruś. Kilka słów o pozji prostego ludu tej naszej polskiej prowincji, o jego muzyce, śpiewie, tańcach, etc / Aleksander Rypiński. – Paryż: W Księgotloczni J. Marylskiego. Nakładem autora, 1840. – 231 s.

381. Sadowski, A. Pogranicze Polsko-Białoruskie. Tozsamoćs mieszkancow / A. Sadowski. – Białystok, 1995.

382. Sipowicz, Czesław. Domy biełoruskie w Druj, Wilnie i Londynie / Czesław Sipowicz // Marianie (1673 – 1973) / praca zbiorowa: pod. red. J. Bukowicza MIC i T. Górskiego MIC. – Rzym, 1975.

383. Stankiewicz, Ad. Kastuś Kalinouski: Mużyckaja Prauda i ideja niezależnaści Biełarusi / Ad. Stankiewicz. – Wilnia: wyd.: Biełaruskaha Nacyjanalnaha kamitetu, 1933; Перадрук: Спадчына, 1998. – № 2.

384. Stankiewicz, A. Biełaruskaje Katalictwa / A. Stankiewicz // Chryścijanskaja Dumka. – 1937. – № 2 (128). – S. 1.

385. Stankiewicz, Ad, ks. Rodnaja mowa u światyniach / Ad. Stankiewicz. – Wilnia: Adbitka z «Chryścijanskaja Dumka», 1929. – 190 s.

386. Stankiewicz, Ad. Biełaruski chryścijanski ruch: histarycny narys / Ad. Stankiewicz. – Wilnia: Chryscijanskaja Dumka, 1939. – 272 s.
387. Stankiewicz, Adam, ks. Z pryčyny śmerci Pinskaga biskupa Lazinskaha... / Adam Stankiewicz // Chryścijanskaja Dumka. – 1932. – № 4.
388. Stankiewicz, Adam, ks. U čeść chrystowaha apostała / Adam Stankiewicz // Chryścijanskaja Dumka. – 1936. – № 10.
389. Šutowicz, W. U 25-tyja uhodki majho światarstwa (1913 – 1938) / W. Šutowicz // Chryścijanskaja Dumka. – 1938. – № 17 – 19.
390. Tałočka, Uł. Papeż Benedykt XV i nieżaležnaść narodau / Uł. Tałočka. – Krynica. – 1920. – 11 lipnia. – S. 1.
391. Tomaszewski, Jerzy. Biełoruska Chryścijanska Demokracja: Uwagi o kryteriach ocen / Jerzy Tomaszewski // Studia Polsko-Litewsko-Bialoruskie. – Warszawa, 1998. – S. 157 – 178.
392. Tygodnik Petersburgski. – 1844. – № 79, 81, 82.
393. Wasilewski, Jan. Arcybiskupi i administratowie Archidieceziji Mohylowskiej / Jan Wasilewski. – Pinsk, 1930. – 198 s.
394. Wasilewski, Jan. Wizytacje duszpasterskie Księdza biskupa Stefana Antoniego Denisewicza na Białorusi / Jan Wasilewski // Wiadomości Archidiecezjalne. – 1910. – № 11.
395. Wiadomości Archidyecezalne. – 1909. – № 1, № 3, № 8.
396. Wiadomości Archidiecezjalne. – 1910. – №. 11.
397. Wiadomości Archidyecezalne. – 1911. – № 6.
398. Wiadomości Archidyecezalne. – 1913. – № 7.
399. Wiadamości Archidiecezalnie Wileńskie. – 1927.
400. Wiedamości Kościelne. – 1911. – № 8.
401. Wiadomości Kościelne. – 1912. – № 13 – 14.
402. Wiadomości Kościelne. – 1913. – № 14 – 16.
403. Wilk, Stanisław, ks. SDB. Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918 – 1939 / Stanisław Wilk, ks. SDB. – Warszawa, 1992 – 468 s.
404. Wysłouch, Seweryn. Ziemia Oszmianska na rubieży dwu kultur / Seweryn Wysłouch. – Wilno, 1932.
405. Zienkiewicz, Ant., ks. Dowody / Ant. Zienkiewicz // Przegląd Wileński. – 1925. – № 14. – 13 wrzesenia. – S. 5 – 6.
406. Žnič. – Rym. – 1952. – № 19.
407. Žnič. – 1955. – № 34 – 35.
408. Žnič. – 1958. – № 44.
409. Życie Kościelne. – 1915. – № 17.
410. Życie Kościelne. – 1916. – № 14 – 15.

ДАДАТКІ

Дадатак 1

Звесткі пра нацыянальны склад рымска-каталіцкіх парафій і іх ксяндзах па Гродзенскай губерні

Табліца складзена паводле дакументаў НГАРБ у Гродна: Ф. 1. – В. 18. «Сведения *о национальном составе прихожан и причтов в римско-католических приходах* (курсіў дапісаны алоўкам. – заўвага наша. – *І. Т.*) *со смешенном по племенному составу населению* (курсіў закрэслены.– заўвага наша. – *І. Т.*) и их ксендзах» – Арк. 31– 36.

Название прихода	Фамилия, имя ксендза, викария, название прихода	Нацио-наль-ность	Число прихожан-католиков по национальности		
1	2	3	4		
По Гродно/ приходы			Белорусы	Ли-тов-цы	Поля-ки
Гродненский Фарный кос-тёл	Юлий-Алоизий Эллерт – декан, настоятель, **Боровко Юльян** **Родзько Вацлав**	Из франц. выходцев Белорус Белорус	10719	Нет	1017
Бернардин-ский костёл	Курилович Антоний – настоятель, ~~Недрошлянский Исидор~~[1] - ~~викарый ,~~ ***Люциан Хамунт*** ***Роман Тартыпа***	Литовец Поляк Белорус Белорус	4220	152	178
Франциш-канский мо-настырь	Боярунец Ипполит – на-стоятель	Литовец	4350	170	458
Бригитский монастырь	**Францишек Гринке-вич** – капеллан	Литовец	Прихода нет		
Итого	**8**	**4 бело-руса**	**19289**	**322**	**1653**
Гродней-ский уезд / приходы					
Квасовский	Иосиф Белявский	Литовец	2735	5	10

[1] У агульнай ведамасці Недрашлянскі Ісідор выкраслены, а заместа яго алоўкам неразборліва дапісаны два прозвішчы вікарыяў – Люцціян Хамунт (?) і Раман Тартыпа; паводле нацыянальнасці – беларусы. Арк. 31.

Працяг табліцы

1	2	3	4		
Гожский	~~Константин Тежик~~ *Леон Войткевич*	Поляк Поляк	3233	29	46
Индурский	Ян Куницкий	Поляк	4760	2	209
Кринский	**Людвиг Балабан**	Белорус	5396	-	102
Велико-Берестовицкий	~~Станислав Клим~~ Фельковский (Бе...)	Поляк Поляк	826	-	74
Успаржский	**Генрих Соболевский**	Белорус	2100	-	50
Лунненский	Пётр Мазур	Поляк	2200	-	8
Волпянский	Ромуальд-Карл Яблонский	Поляк	2244	-	2
Велико-Эйсмонтовский	~~Доминик Ярош~~ *Константин ....*	Литовец Литовец	2344	3	15
Кошубинский	Иосиф Поплавский	Литовец	1400	-	27
Мостовский	**Иосиф Соросек**	Белорус	2510	-	3
Микелевский	**Иван Янович**	Белорус	1103	-	5
Каменский	**Иосиф Форботко**	Белорус	2819	-	37
Озёрский	Генрих Хвостецкий	Быв. австр. подданный	2015	1	5
Поречский	**Антон Шимелюн,** филианист ксендза	Белорус	2803	120 6	-
Друскенинский	**Болеслав Волейко**	Белорус	1000	100	166
Итого	**15**	**7 белорусов**	**39 684**	**134 6**	**593**
г. Белосток					
Белостокский деканат	Вильгельм Шварц – декан, Георгий Андруконис – викарий, Владислав Матулис, ~~Иосиф Валейко,~~ *Вацлав Турын* Александр Ходыко, Сигизмунд Лавринович	Поляк Литовец Литовец Литовец Поляк Поляк Поляк	7378	-	1830 5
Итого	**6**	**0**	**7378**	**-**	**1835**
По Белостоскому уезду					
Заблудовский	Станислав Навроцкий Антон Зенкевич – викарий	Литовец Поляк	6602	-	18

Працяг табліцы

1	2	3	4		
Суражский	**Феликс Любовиций**	Белорус	2919	-	6
Уговский	*Станислав Коныш*	Поляк	1396	-	-
Добрыневский	Антоний Свил	Поляк	5640	-	-
Хорощанский	~~Казимир-Анзгорий Сталевский~~, *Владислав Лухтанович* ~~Антоний Зенькевич~~, *Исидор Недрошлянский*	Поляк Поляк Поляк Поляк	6880	-	-
Неводницкий	Антоний Довбор	Литовец	3252	-	-
Южновецкий	~~Теофил Чарковский~~, *Степан Сидорович*	Поляк Поляк	3500	-	-
Туроснянский	**Макарий Янцевич**	Белорус	3828	-	-
Кнышинский	~~Христофор Аборович~~, ***Иоанн Сахарко***	Литовец Белорус	3900	-	120
Крипнянский	Павел Гржибовский	Поляк	5300	-	29
Тростянский	Эдуард Петкевич	Литовец	8527	-	60
Ясеновский	Сигизмунд Чарковский	Поляк	2262	-	12
Гельченский	Иоанн Янкевич	Литовец	956	-	12
Гонионский	Франц Войделовский, Вік. Витольд Соросек	Литовец Поляк	7750	-	250
Калиновский	**Михаил Глембоцкий**	Белорус	3238	-	12
Берёзовский	**Антоний Салатынский**	Белорус	1411	-	7
Долистовский	**Станислав Гуневич**	Белорус	5362	-	238
Супрасльский	Иосиф Тарасевич	Поляк	1450	-	34
Итого	**21**	**6 белору-сов**	**74173**	**0**	**3001**
г. Брест / деканат					
Брестский	Павел Станевич – декан. викарии: Кузьмицкий Витольд, Зелионко Зенон, Щербицкий Фабиян	Поляк Поляк Поляк Поляк	8018	237	6552
Итого	**4**	**0**	**8018**	**237**	**6552**
По Брест-скому уезду / деканаты					
Каменец-Литовский	Владислав Садовский	Поляк	2337	-	130
Высоко-Литовский	Антоний Качинский	Поляк	2393		107
Итого	**2**	**0**	**4730**	**0**	**237**

Працяг табліцы

1	2	3	4		
Бельский уезд					
Бельский	Иоанн Ничипорович	Литовец	4000	-	14
Клещельский	Адольф Пласковицкий	Поляк	700	-	-
Боцьковский (?)	Иоанн Варпеховский	Поляк	4100	-	-
Наревский	Юльян Заневский	Поляк	1404	-	-
Брянский	Антоний Панасевич, Казимир Павлович	Поляк Поляк	4355	-	2295
Домановский	Антоний Новицкий	Литовец	685	-	945
Топчевский	Степан Ляхович	Литовец	1230		3270
Лубинский	Бенан Константин Кап	Поляк	800	-	1170
Вышковский	**Болеслав Яроцкий**	Белорус	701	-	1440
Страблинский	Иоанн-Антоний Скринский	Поляк	1570	-	230
Долубовский	Мечислав Хржчанович	Поляк	3020	-	85
Рудковский	Карл Сухоцкий	Поляк	2994		92
Виннинский	Франтишек Банкштис	Литовец	3208		42
Побикровский	Болеслав Чарковский	Поляк	1874		12
Першевский	Иоанн Хомицкий	Поляк	6167		37
Цехановецкий	Иосиф Ровинский	Поляк	4026		74
Семятичский	**Осип Юхневич**	Белорус	4907		50
Дрогиченский	Казимир Тежик	Поляк	4000		800
Острожанский	Казимир Ковалевич	Поляк	3000		250
Немировский	**Викентий Баневич**	Белорус	1150		36
Итого	**21**	**3 белоруса**	**53891**	**0**	**12730**
По Кобринскому уезду					
Кобринский	**Павел Должик** – настоятель, Франциск Пиотрович – викарий	Белорус Литовец	2610	6	251
Ивановский	Виктор Эллерт	Поляк	1711	14	320
Итого по уезду	**3**	**1**	**4342**	**20**	**571**
По Пружанскому уезду					
Селецкий	**Франц Ромейко**	Белорус	1164	-	3
Картуз-Берёзский	**Иосиф Сохонь**	Белорус	2459	-	17
Сегневический	**Иоанн Живицкий**	Белорус	1116	-	14
Шерешевский	Иосиф Хлевинский	Литовец	3000	-	10
Киватичский	Евстафий Еленевский	Литовец	853	-	-

Працяг табліцы

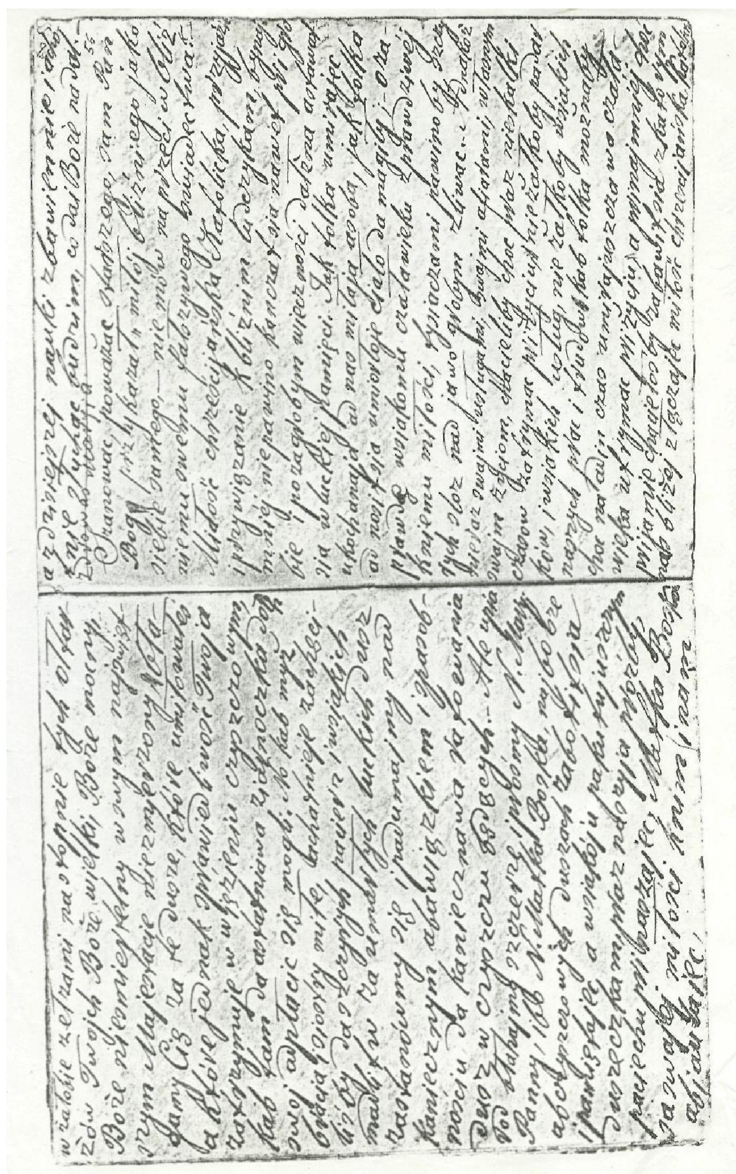
1	2	3	4		
Наревковский	~~**Михаил Буклярevич**~~ **Юльян Барувка**	Белорус Белорус	1500	-	-
Пружанский	Виктор Бяллозор	Поляк	890	-	20
Итого	**7**	**4**	**10982**	**0**	**64**
По Слонимскому уезду					
Слонимский	Леонард Родзевич – настоятель, Владислав Маркевич – викарий	Литовец Поляк	9834	70	235
Коссовский	Феликс Антонович Мешкис	Литовец	1100	-	200
Ружанский	~~Станислав Вереник~~ ***Михаил Зачэнак***	Поляк Белорус	1710	-	-
Дереченский	Адольф Ромецкий	Литовец	1244	-	-
Дятловский	**Антон Валентинович** **Адольф Олдзиевский**	Белорус Белорус	10511	423	15
Дворецкий	**Иоанн Семашкевич**	Белорус	3684	-	11
Итого	**8**	**4**	**28083**	**493**	**457**
По Волковысскому уезду / приходы					
Волковысский	~~Игнатий Григаневич~~ Никадим Тарасевич – декан, Юльян Юревич – викарий	Литовец Литовец Литовец	8000	-	-
Зельвенский	**Иоанн Житкевич**	Белорус	1120	-	-
Межеречский	**Феликс Залевский**	Белорус	1623	-	-
Лысковский	Иоанн Селевич	Поляк	1059	-	-
Порозовский	**Михаил Земченок**	Белорус	7345	-	-
Свислочский	Станислав Гриневский	Поляк	1110	-	140
Яловский	**Иосиф Картанович**	Белорус	3000	-	148
Мстибовский	Марк Бурак	Поляк	3570	-	100
Шиловический	Казимир Станионис	Литовец	5055	-	-
Гнёздненский	Вацлав Турлай	Поляк	2500	-	4
Реплянский	Владислав Лавринович	Литовец	4752	-	100

Працяг табліцы

1	2	3	4		
Росский	**Фердинанд Гайковский**	Белорус	1500	-	-
Песковский	Станислав Крижевец	Поляк	850	-	50
Струбницкий	Антон Пионтковский	Поляк	2112	-	30
Кремяницкий	Владислав Клям, Пётр Немыцкий – викарий	Поляк Поляк	11220	-	10
Итого	**17**	**5**	**54816**	**0**	**682**
Сокольский уезд					
Сокольский	Антоний Сонгайло – декан, викарии: Эдуард Шапель, Станислав Фильманович	Литовец Поляк Поляк	11388	-	-
Кузницкий	Чеслав Гурский	Литовец	500	-	-
Новодвор-ский	Гилярий Данилович	Литовец	4198	8	-
Одельский	Зенон Воротынец	Литовец-жмудин	5875	-	-
Сидранский	Мечислав Савицкий	Литовец	3069	-	-
Залесянский	Франциск Бобнис	Литовец	1204	-	1
Кундзинский	Иван Матулевич	Литовец	2099	-	1
Васильков-ский	**Пётр Невяровский**	Белорус	3500	-	-
Корицинский	Эдуард Войцеховский	Литовец	7519	-	-
Шудяловский	Эдмунд Петкевич	Поляк	2162	-	-
Суховольский	**Иоанн Сахарко** – декан, **Иосиф Лапинский –** викарий	Белорус Белорус	11630	-	-
Дубровский	Богдан Вышинский Антоний Давидович	Поляк Поляк	10000	-	-
Яновский	Исидор Цыбульский	Литовец	6400	-	-
Соколянский	**Иоанн Кржиштофик**	Белорус	3935	-	-
Итого по уезду	**18**	**4 бело-руса**	**73479**	**8**	**2**
Итого по губерни	**130**	**38 бело-русов**	**378865**	**2426**	**28377**

Дадатак 2

Беларускамоўныя казанні на Віцебшчыне (на лацінцы) (да 85 старонкі)



ЦБАНРБ. – Ф. 23. – В. 1. – Спр. 14.

ІМЯННЫ ПАКАЗАЛЬНІК

В

Г

М

Р

Х

Ц

Ч

Ш

Э

Ю

Я

ЗМЕСТ

Навуковае выданне

ТРАЦЯК Іван Іванавіч

БЕЛАРУСКАЕ КАТАЛІЦКАЕ ДУХАВЕНСТВА ЛЯ ВЫТОКАЎ САЦЫЯКУЛЬТУРНАЙ ІДЭНТЫФІКАЦЫІ

Манаграфія

Выдадзена ў аўтарскай рэдакцыі

Адказныя за выпуск: *М. У. Вахмяніна, М. І. Гецэвіч,*
І. В. Сівакова, А. С. Франко
Камп'ютарная вёрстка: *М. І. Верстак*
Дызайн вокладкі: *В. В. Канчуга*

Падпісана да друку 21.06.2013. Фармат 60×84/16.
Папера афсетная. Рызаграфія. Гарнітура Таймс.
Ум. друк. арк. 15,58. Ул.-выд. арк. 21,0. Тыраж 110 экз. Заказ .

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
Установа адукацыі «Гродзенскі дзяржаўны
ўніверсітэт імя Янкі Купалы».
ЛВ № 02330/0549484 ад 14.05.2009.
ЛП № 02330/0494172 ад 03.04.2009.

Завулак Тэлеграфны, 15а, 230023, Гродна.

ISBN 978-985-515-654-4